طرح نو

خرد در سیاست

گزیده و نوشته و ترجمهٔ

عزت‌الله فولادوند

آثاری به قلم و دربارهٔ



هانا آرنت
نینیان اسمارت
ه.م. انتسنس برگر
استنلی بن
لوشن پای
کارل پوپر
مایکل پولانیی
برتراند راسل
ارنست رنان
زیگموند فروید
میشل فوکو

ایمانوئل کانت
موریس کرنستن
روزا لوکزامبورگ
کارل مارکس
بنیتو موسولینی
جان استوارت میل
مارتین هایدگر
فردریش هایک
دیوید هلد

و دیگران

خرد در سیاست

عزت‌الله فولادوند



انتشارات طرح نو

خیابان خرمشهر (آپادانا) ــ خیابان نوبخت

کوچه دوازدهم ــ شماره ۱۰ تلفن: ۸۸۷۴۵۶۰۶

تلفن فروشگاه : ۸۸۵۰۰۱۸۳ تلفن مرکز پخش ۸۸۷۶۸۳۸۵

صندوق پستی ۷۷۱۳-۱۵۸۷۵

خرد در سیاست • گزیده و نوشته و مترجم: دکتر عزت‌الله فولادوند

حروفچینی و صفحه‌آرایی: حروفچینی هُما (امید سیّدکاظمی) •چاپ و صحافی: فاروس ایران

نوبت چاپ: چاپ اوّل ۱۳۷۷، چاپ دوم ۱۳۷۷،چاپ سوم ۱۳۸۹ • تعداد: ۱۵۰۰ جلد

شابک: ۵-۷۵-۵۶۲۵-۹۶٤-۹۷۸

فولادوند، عزت‌الله

خرد در سیاست /گزیده و نوشته و ترجمه عزت‌الله فولادوند. ـ تهران: طرح نو، ۱۳۷۷.

۶۲۳ ص. ـ (فلسفه و فرهنگ)

چاپ دوم ۱۳۷۷.

۱. علوم سیاسی. الف. عنوان

JA ۷۱/ ۴ خ ۹ ف ۳۲۰/۰۱

فهرست

پیشگفتار

خرد کیمیای صلاح است و نعمت
خرد معدن خیر و عدل است و احسان
ــ ناصرخسرو

سیاست زمینی است که روزانه بر آن گام می‌نهیم و هوایی که هر دم به‌درون می‌بریم. سیاست می‌گوید که کشور ما از کجا آغاز می‌شود و تا کجا امتداد می‌پذیرد. سیاست شغل ما و درآمد ما و آسایش ماست. سیاست تعیین می‌کند که آیا می‌توانیم بر سرنوشت خویش حاکم باشیم یا باید در کنج زندان بپوسیم. سیاست مقرر می‌دارد که حق چیست و عدل چیست. سیاست می‌رهاند یا بر زمین می‌زند. سیاست حکم می‌کند که کشتن وطن‌پرستی است یا تروریسم. سیاست داوری می‌کند که آگاهی چیست و گمراهی کدام است. سیاست عرق گرم جبین شما را می‌گیرد و از آن سرب داغ می‌سازد و به‌سینهٔ خودتان فرومی‌کند، یا اجازه می‌دهد دسترنجتان در راه آسایش خود و عزیزانتان و اعتلای میهنتان به‌کار افتد. سیاست فرمان می‌دهد که هدف وسیله را توجیه می‌کند یا، بعکس، وقتی پای انسان به‌میان آید، هیچ هدفی وسیله را توجیه نمی‌کند و کشتن هر انسان مساوی است با کشتن انسانیت.

اما سیاست عنصری بسیط و ساده نیست. تافته‌ای است بافته از تاروپود جامعه و اقتصاد و فرهنگ و تاریخ و جغرافیا. چکیده و عصارهٔ هزاران عاملی است که شاید همیشه در واپسین ترکیب نمایان نباشند، اما تا همه دست به‌دست هم ندهند، معجونی به‌نام قدرت سیاسی پدید نمی‌آید. هیچ‌یک از این عوامل بتنهایی قادر به‌ایجاد محصول نهایی نیست، اما بدون آن، پدیده‌ای موسوم به‌سیاست بر زندگی ما حاکم نمی‌شود. در ۱۹۸۶، سازمان دولتی فولاد هندوستان ۲۴۷,۰۰۰ کارمند و کارگر در استخدام داشت و ۶ میلیون تن فولاد تولید کرد؛ در همان سال، فولاد

پوهان در کرهٔ جنوبی با ۱۰,۰۰۰ نفر ۱۴ میلیون تن فولاد به‌بازار فرستاد. اولی برنامه‌های اقتصادی سوسیالیستی داشت؛ دومی از نظام بازار آزاد پیروی می‌کرد. چرا؟ به‌سبب سیاستهایی که دولتمردان آن دو کشور متأثر از عوامل یادشده اتخاذ کرده بودند. تخمین زده می‌شود که از ۱۹۹۲، در نتیجهٔ زدوخوردهای داخلی الجزایر دست‌کم بیش از ۶۰,۰۰۰ تن کشته شده‌اند. چرا؟ باز به‌علت سیاستهایی که حکمرانان نظامی الجزایر و مخالفان اسلامگرای آنان در پیش گرفته‌اند و هر دو اعتقاد راسخ دارند که در سیاست هدف وسیله را توجیه می‌کند.



این روزها به‌پایان هزارهٔ دوم میلاد مسیح و قرن بیستم نزدیک می‌شویم ــ قرنی که آیزایا برلین آن‌را هولناکترین سدهٔ تاریخ غرب توصیف کرده است. بخش‌بندی زمان امری اعتباری است. اما معمولاً آدمی هنگامی که به‌انتهای یکی از آن تقسیمات و آستانهٔ برهه‌ای دیگر می‌رسد، به گذشته و آینده می‌نگرد، و اگر اهل ژرف‌اندیشی باشد، می‌کوشد پی ببرد که چگونه چنین شد و احتمالاً فردا چه پیش خواهد آمد. بسیاری کسان در آغاز سال نو یا سالی دیگر از عمر، وارد اینگونه فضای فکری و احساسی می‌شوند (که متأسفانه عموماً زودگذر است و هنوز دیری نگذشته ــ یا در برخی موارد، حتی بلافاصله ــ باز به‌همان راههای غم‌انگیز دیرین می‌افتند). چند ماه پیش، مجلهٔ معروف تایم، به‌مناسبت نزدیک شدن قرن بیست و یکم، به‌آگاهی خوانندگانش رساند که می‌خواهد یکصد تن کسانی را که بزرگترین تأثیر را در سدهٔ کنونی داشته‌اند مشخص کند و نهایتاً در پایان دسامبر ۱۹۹۹ «مرد» یا «شخص» قرن را برگزینند. تایم از خوانندگان خواست شخص یا اشخاص مورد نظر خویش را برگزینند و نامشان را اطلاع دهند، و خود برای اینکه نمونه‌ای به‌دست داده باشد، فهرستی از اینگونه افراد به‌تشخیص دبیران مجله چاپ کرد. در این فهرست به کسانی برمی‌خوریم که نزد ما ایرانیان طبیعی است نامشان بیاید (چرچیل، روزولت، استالین، لنین)؛ اما بعضی افراد دیگری را نیز می‌بینیم که شاید یک ایرانی متوسط گمان نمی‌کرد دارای چنین اهمیتی دانسته شوند: از صاحبان صنایع، هنری فورد و بیل گیتز[1] (رئیس شرکت مایکروسافت[2])؛ از هنرمندان، پیکاسو و مارلون

1. Bill Gates
2. Microsoft

براندو و لویی آرمسترانگ و جان لنن[1] (عضو گروه بیتلها[2]) و میک جَگر[3] (عضو گروه رولینگ استونز[4]) و الویس پرسلی؛ از فعالان اجتماعی، مارگارت سَنگر[5] (پایه‌گذار جنبش تنظیم خانواده و مدافع حق سقط جنین برای زنان) و رُزا پارکز[6] (یکی از مبارزان بر ضد تبعیض نژادی در امریکا)؛ از اهل مذهب، مادر ترزا؛ از ورزشکاران جکی رابینسن[7] (بازیکن بیس‌بال)؛ الی آخر.

فهرست مجلهٔ تایم هدف انتقاد نویسنده‌ای در مجلهٔ معتبر نیویورک ری‌ویو آو بوکز قرار گرفت[8]، نه به‌این دلیل که چرا مثلاً نام یکی از بیتلها در آن گنجانده شده است، بلکه به‌این جهت که اسم تأثیرگذارترین مرد سیاسی قرن، آدولف هیتلر، در آن نیست. به‌عقیدهٔ این منتقد، از روزی که هیتلر در اکتبر ۱۹۳۳ کشورش آلمان را از کنفرانس خلع سلاح و جامعهٔ ملل بیرون برد، تجسم طرز فکر و نگرش قرنی مالامال از خشونت شد. نویسندهٔ نیویورک ری‌ویو معتقد است که بزرگترین جنگ تاریخ، یعنی جنگ جهانی دوم، و پیامدهای دهشت‌انگیز آن بدون پی بردن به‌نقش هیتلر و سیاستهای او قابل درک نخواهد بود. او در تأئید این مدعا از یکی از مورخان برجستهٔ آلمانی نقل قول می‌کند که نوشته است:

> جهانِ امروز، چه باب پسند ما باشد و چه نباشد، کار هیتلر است. بدون هیتلر، نه آلمان تقسیم می‌شد و نه اروپا... بدون هیتلر، اسرائیل وجود نمی‌داشت؛ بدون هیتلر، استعمارزدایی، دست‌کم به‌این سرعت، روی نمی‌داد؛ بدون هیتلر، نه آسیا و سرزمینهای عرب و افریقای سیاه آزاد می‌شد و نه چیرگی و برتری اروپا کاستی می‌گرفت.[9]

این مطالب به‌دو دلیل حائز اهمیت است. نخست (و غیرمستقیم) از جهت اجزای فرهنگی و اجتماعی بافت سیاست که پیشتر بدانها اشاره کردیم. برای ما که عادت کرده‌ایم هر چیز را شتابزده ارزشگذاری کنیم و یا مردود بشماریم یا ذوقزده

---

1. John Lennon
2. The Beatles
3. Mick Jagger
4. The Rolling Stones
5. Margaret Sanger
6. Rosa Parks
7. Jackie Robinson
8. Gordon A. Craig, «Man of the People?» *The New York Review of Books* (November 20, 1997), XLIV, No. 18, p. 20.
9. Sebastian Haffner, *Anmerkungen zu Hitler* (Munich: Kindler, 1978).

در آغوش بفشاریم، موسیقی بیتلها ممکن است سرسام‌آور یا، بعکس، اوج زیبایی به‌شمار آید. اما غافلیم که کار گروه بیتلها و گروه رولینگ استونز از سویی بازتاب احساس و از سوی دیگر یکی از عوامل مؤثر در دگرگونی فضای فکری و عاطفی نسلی از جوانان بود که در دههٔ ۱۹۶۰ در دانشگاههای امریکا و فرانسه سر به‌شورش برداشتند، پیرو هربرت مارکوزه و جنبش چپ‌نو شدند، قیادت اتحاد شوروی را در جبههٔ چپ رد کردند، سیاست امریکا در ویتنام را به‌باد حمله گرفتند و سرانجام با شکست قطعی روبرو ساختند، و فرهنگ قلندری و پاکباختگی و بی‌اعتنایی به‌رسوم و توجه به‌ادیان و مکتبهای فلسفی خاورزمین و استعمال مواد مخدر و یورش به‌مادیگری غرب و بی‌بند و باری جنسی را توسعه دادند و هکذا الی آخر. سپس همان نسل و فرزندان و برکشیدگانشان از راههای مختلف، برحسب اختلاف فرهنگ و مکان و موقعیت و ملیت و غیر آن، سرنوشت سیاسی دنیا از جمله کشور خود ما را رقم زدند.

دلیل دوم (و مستقیم) اهمیت آنچه پیشتر گفتیم، تأثیر اندیشه‌ها و آرمانها و تصمیمهای سیاسی در مقدرات کشورها و جهان است. در همان مورد آلمان که شاهد آوردیم، بدون شک دستگاه نظامی و بوروکراسی و صنایع بزرگ و ایدئولوژی ناسیونالیستی آن کشور همه در رسیدن هیتلر به‌مقام رهبری مؤثر بودند. اما ظهور شخص هیتلر و سیاستهای او و پیامدهایی که از قول مورخ آلمانی به‌برخی از آنها اشاره شد، اموری غیرضروری و ممکن‌الوقوع بود که حتی اگر تعبیر مارکسیستی تاریخ را بپذیریم، هیچ‌گونه حتمیت اقتصادی به‌پدیدآمدنشان حکم نمی‌کرد. ممکن بود کسی دیگر به‌قدرت برسد و از راههایی جز افروختن آتش جنگ جهانی منافع اقتصادی صاحبان صنایع بزرگ را تأمین کند و احساسات ناسیونالیستی طبقهٔ متوسط را تشفی بخشد و ارتشیان و دیوانسالاران را خرسند نگاه دارد. تسخیر فرانسه و هلند و بلژیک و کشورهای اروپای مرکزی و بویژه حمله به‌شوروی توجیه اقتصادی نداشت؛ پیامد یک ایدئولوژی سیاسی و نتیجهٔ تصمیمات رهبری سیاسی بود.

حتی کسانی که به‌رابطهٔ تسبیبی «زیربنا» (base) و «روبنا» (superstructure) قائل بوده‌اند، هرگز نتوانسته‌اند قطعاً نشان دهند که مناسبات تولیدی اقتصادی

همه وقت علت پیدایش نهادهای حقوقی و سیاسی بوده است. به‌این جهت، مارکس هنر یونان یا نظام حقوق خصوصی روم را از دایرهٔ تأثیر تولید مادی مستثنا می‌کند و «روبنا» را به‌اکراه دارای نوعی تأثیر در زیربنا می‌شمارد و بناچار می‌گوید موجبیت علّی، یا رابطهٔ ضروری علت و معلول، میان زیربنا و روبنا فقط در سرمایه‌داری وجود دارد، و در فئودالیسم سده‌های میانه و روزگار یونان و روم نقش تعیین‌کننده بترتیب با مذهب کاتولیک و سیاست بوده است. آلتوسر و همفکران او وقتی با این مشکل روبرو شدند، به‌تدبیری تشبث جستند که اغلب نظریه‌پردازان به‌هنگام استیصال بدان متوسل می‌شوند. بسیاری از فیلسوفان وقتی به‌تنگنا می‌افتند تمایز برقرار می‌کنند، و آلتوسر و یارانش نیز چنین کردند. گفتند فرق است بین موجبیت علّی (determination) و چیرگی (dominance)، و گرچه اقتصاد همواره در نهایت علت یا عامل تعیین‌کننده است، همیشه نقش چیره‌گر ندارد و گاهی اجازه می‌دهد مذهب و گاهی سیاست مدتی چیره باشد. اینکه چنین استنتاجی از نوشتهٔ مارکس روا باشد، جای مناقشه دارد؛ اما به‌هرحال نص نوشتهٔ مارکس در کتاب سرمایه (جلد اول، فصل اول) نشان نمی‌دهد که سیاست و اندیشه و هنر قابل فروکاستن به‌پدیده‌های اقتصادی باشند. بعضی از مارکسیستها به‌این جنبهٔ موضوع «استقلال نسبی» روبنا گفته‌اند.[۱]

انگلس مسأله را حتی صریحتر بیان کرده و بکلی از رابطهٔ مکانیکی علت و معلول فاصله گرفته است. تدبیری که او اندیشیده، توسل به‌مفهوم «دیالکتیکی» علیت است که، به‌موجب آن، عامل تعیین‌کنندهٔ نهایی حتی ممکن است خود روبنا باشد (مثلاً نهادهای حقوقی و سیاسی) که می‌تواند آثار یا معلولهایی پدیدآورد و به‌سهم خویش در زیربنا تأثیر بگذارد (نامهٔ ۱۴ ژوئیه ۱۸۹۳ به‌فرانتس مرینگ). او در تأکید بر این معنا در نامه‌ای به‌تاریخ سپتامبر ۱۸۹۰ به ی. بلوخ می‌نویسد:

> نه مارکس و نه من هرگز چیزی بیش از این نگفته‌ایم. بنابراین، اگر کسی آن‌را تحریف کند و بگوید عامل اقتصادی یگانه عامل تعیین‌کننده [یا موجبه] است، قضیه را به‌جمله‌ای بی‌معنا و انتزاعی و پوچ و باطل تبدیل کرده است.

---

۱. رجوع کنید از جمله به:
Tom Bottomore, ed., *A Dictionary of Marxist Thought*, Oxford, 1983.

بحث مفصل دربارهٔ رابطهٔ سیاست و اقتصاد در این مجمل نمی‌گنجد. همین‌قدر می‌گوییم که تقدم اقتصاد بر سیاست نه‌تنها، برخلاف تصور عده‌ای، از بدیهیات نیست، بلکه چه به‌لحاظ نظری و چه از جنبهٔ علمی، بسیار هم محل تردیدهای جدی است، و بویژه با عنایت به‌دگرگونیهای جهان در ده سال اخیر و فروریختن کاخ کمونیسم و وضع فعلی مبهم چین (صرف‌نظر از فاجعهٔ کره‌شمالی) باید مورد شبهات جدیتر نیز واقع شود. سیزده سال پیش ــ و پنج سال قبل از سقوط اتحاد جماهیر شوروی ــ من در نوشته‌ای هشدار دادم که توجه به‌توسعهٔ اقتصادی نباید به‌بهای غفلت از توسعهٔ سیاسی در جهان سوم تمام شود، و گفتم وقت آن است که سیاست اصالتاً موضوع تعقل علمی قرار بگیرد تا از مصیبتهایی که هر روز در کشورهای عقب‌مانده شاهد آنیم برکنار بمانیم.[۱] اما مدتها پیشتر ــ و بمراتب بلیغتر و مؤثرتر ــ کارل پوپر در کتاب جامعهٔ باز و دشمنان آن در این‌باره سخن گفته بود. او پس از تحلیل نظریه‌های مارکس، قدرت سیاسی را «بنیاد کار» معرفی می‌کند و می‌نویسد:

> ... قدرت سیاسی است که مهار قدرت اقتصادی را بدست دارد... به‌اختیار ماست که ببینیم چه می‌خواهیم و چگونه باید به‌آن دست یابیم... روزی که قانوناً بتوانیم معاش هرکس راکه حاضر به‌کارکردن است تضمین کنیم... آنگاه آزادی شهروند از گزند ترس اقتصادی و ارعاب اقتصادی به‌کمال نزدیک خواهد شد. از این نظر، کلید حمایت اقتصادی، قدرت سیاسی است. قدرت سیاسی و تسلط بر قدرت سیاسی یعنی همه چیز. نباید اجازه داد که قدرت اقتصادی بر قدرت سیاسی چیره شود؛ در صورت لزوم حتی باید با آن جنگید و با قدرت سیاسی آن‌را مهار کرد...

پوپر تذکر می‌دهد که «اهمیت قدرت اقتصادی را مارکس کشف کرد و قابل درک بود که دربارهٔ مقام و منزلت آن مبالغه کند»، و می‌افزاید:

> در نتیجهٔ نگرش تحقیرآمیزی که مارکس نسبت به‌قدرت سیاسی داشته، نه‌تنها از پروردن نظریه‌ای در باب مهمترین وسیلهٔ بهکرد وضع ضعفای اقتصادی، بلکه از بزرگترین خطر بالقوه برای آزادی بشر نیز غفلت ورزیده است. نظر خام و ساده‌دلانهٔ او دایر بر اینکه در جامعهٔ بیطبقه، قدرت سیاسی محلی از اعراب ندارد و دولت کارکرد خود را از دست می‌دهد و «می‌پژمرد و می‌خشکد» بوضوح نشان می‌دهد که او هرگز نفهمیده از قدرت سیاسی چه کارها در خدمت آزادی و بشریت برمی‌آید و باید برآید.

---

۱. سی. ایچ. داد، رشد سیاسی، ترجمهٔ عزت‌الله فولادوند (تهران: نشر نو، ۱۳۶۳)، «مقدمهٔ مترجم».

پوپر به‌رغم ستایش از اندیشهٔ دقیق و احساسات والای مارکس در انتقاد از «سرمایه‌داری لگام‌گسیختهٔ» نیمهٔ قرن نوزدهم، مع‌ذلک به‌این تصور مارکسیستها می‌تازد که آنچه به‌اقتباس از هگل آنرا «آزادی صوری محض» ــ یعنی آزادی سیاسی یا قانونی ــ می‌نامند در برابر «آزادی مادی» ــ یعنی آزادی محتوایی یا اقتصادی ــ هیچ است و جای دموکراسی صوری را باید دموکراسی اقتصادی بگیرد. به‌نوشتهٔ او:

> آنچه مارکسیستها از سر تحقیر نامش را «آزادی صوری محض» گذاشته‌اند، پایهٔ هر چیز دیگر است. این «آزادی صوری محض» ــ یعنی دموکراسی، یعنی حق مردم برای داوری دربارهٔ حکومت و برکنار کردن آن ــ یگانه وسیله در دست ما برای حفظ و صیانت خویش از آسیب سوءاستفاده از قدرت سیاسی است؛ تنها راهی است که فرمانبرداران می‌توانند مهار فرمانروایان را در دست داشته باشند. چون قدرت سیاسی قادر به‌مهار کردن قدرت اقتصادی است، تنها وسیله‌ای که برای نظارت بر قدرت اقتصادی در دست مردم تحت حکومت می‌ماند، دموکراسی سیاسی است. بدون نظارت به‌شیوهٔ دموکراتیک، ابداً دلیلی نیست که هیچ حکومتی از قدرت سیاسی و اقتصادی خویش در راه مقاصدی بکلی مغایر با آزادی شهروندان استفاده نکند.[1]



این کتاب تاریخ فلسفهٔ سیاسی یا علم سیاست نیست. کتابهای تاریخ فلسفهٔ سیاسی معمولاً از افلاطون و ارسطو آغاز می‌شوند، سپس می‌رسند به‌متفکران دورهٔ یونانی‌مآبی و قرون وسطا و (گاهی) اسلام و بعد رنسانس و عصر اصلاح دین و سده‌های هجدهم و نوزدهم و سرانجام قرن بیستم. خواندن چنین کتابها ــ مانند مطالعهٔ تاریخ هر رشته‌ای از دانش ــ بیقین سودمند است. اما تصویری که خواننده عموماً از آنها به‌دست می‌آورد، ممکن است به‌چند دلیل گمراه کننده باشد.

نخست، گرچه کمتر کسی در خردمندی افلاطون و آوگوستینوس قدیس و فارابی و گروتیوس و منتسکیو تردید دارد، خرد سیاسی منحصر به‌ایشان نیست.

---

۱. همهٔ نقل قولها برگرفته از: کارل پوپر، جامعهٔ باز و دشمنان آن، ترجمهٔ عزت‌الله فولادوند، ج ۴، صص ۹۲۱ــ۹۱۹ (تهران: خوارزمی، ۱۳۶۹).

پریکلس و کوروش و آوگوستوس قیصر و نظام‌الملک و امیرکبیر و چرچیل و دوگل نیز همه از خردمندان سیاسی بوده‌اند، و کارهایشان مبین اندیشه‌هایی است که در لحظه‌های حساس به‌داد بخشی از آدمیان رسیده و راه را برای آسایش و آرامش بیشتر هموار ساخته و گاهی مسیر تاریخ جهان را به‌طور مثبت تغییر داده است.

دوم، غالباً برای خواننده این تصور حاصل می‌شود که اندیشهٔ سیاسی همواره در طریق کمال سیر کرده است. کسی که تنها به‌مطالعهٔ تاریخ فلسفهٔ سیاسی بسنده کند، بسا بپندارد که آدمی از سلطنت در میان شبانان و کشتکاران آغاز کرده، بعد به‌حکومت شاهان کاهن، و سپس به‌سلاطین مطلق‌العنان، و عاقبت به‌دموکراسی رسیده است، و در این سیر دراز هیچ وقفه و گسستی پیش نیامده است. این تصویر منطبق با واقعیات تاریخی نیست. بسیار پیش آمده که نسلی به‌علت بی‌خردی، حاصل زحمتها و خون دلهای چندین نسل را به‌باد داده و خود نیز به‌ادبار و فلاکت گرفتار آمده است. پیشرفت وجود داشته و دارد، ولی پسرفت نیز واقعیتی مکرر در تاریخ بوده و هست. هیچ قومی، مگر به‌سبب نادانی، ممکن نیست خواهان قحطی و بیماری و فقر و جنگ و مآلاً نابودی خویش شود. با اینهمه، حتی اقوام هوشمند ممکن است زمینهای کشاورزی را با روشهای نادرست زراعی از حاصلخیزی بیندازند، جنگلها را به‌طمع سود عاجل بِبُرند و برافکنند، آبها را به‌انواع سموم بیالایند و از حیّز انتفاع ساقط کنند. آدمی، به‌گفتهٔ ارسطو، بطبع خواهان دانستن است. اما هیچ بعید نیست مردمی به‌علت ستیزه‌ها و تعصبهای خشک و ابلهانهٔ نژادی و قومی و مذهبی و سیاسی دانشمندان را خانه‌نشین کنند یا برانند یا بکشند و نسلها به‌فقر علمی و فرهنگی و ضعف و عقب‌ماندگی دچار شوند. هیچ عقل سلیمی حکم نمی‌کند که دولتی با دوستان و متحدان بالفعل و بالقوه به‌نزاع برخیزد و از تقویت مادی و معنوی ارتش و لشکریان کارآزمودهٔ خویش غفلت کند و سپس با نیرومندتر از خود درافتد و همهٔ درهای آشتی را ببندد و به‌مصیبت مبتلا شود. هر حکومتی به‌هر شکل آرزومند آرامش و بقاست. اما ممکن است نابخردانه سیاستهایی در اقتصاد و جامعه در پیش گیرد که به‌جای گسترش کشاورزی و صنعت و افزایش درآمد و تشویق پس‌انداز و عاقبت‌اندیشی، بی‌محابا دست به‌استقراض و بریز و بپاش بزند و بیمایگان را بر مناصب بزرگ بگمارد و

چپاولگران را بر خزانهٔ عمومی مسلط کند و قشر کوشا و مولد را به‌بی‌کنشی یا جلای وطن وادارد و از مایه بخورد و باعث رکود و توقف فعالیتها و سرانجام شورش عمومی و هرج و مرج و احیاناً تجزیهٔ سرزمین و نابودی هویت ملی شود. اینها همه در تاریخ بارها پیش آمده و به‌فاجعه و پسرفت و حتی برافتادن اقوام و ملل و تمدنها انجامیده است. پس پیشرفت قاعدهٔ کلی نیست، و اندیشه و کردار سیاسی نیز تابع همین اصل نوسان یا تناوب است.

سوم، در نتیجهٔ پندار کمال، احترامی به‌بعضی نوشته‌ها گذاشته می‌شود که بیش از استحقاق آنهاست. کافی است کسی خطابهٔ پریکلس را در رثاء کشتگان آتنی در جنگ با اسپارت بخواند و سپس مقایسه کند با جمهوری افلاطون که فقط هشتاد سال بعد در همان شهر نوشته شده است تا پی ببرد که حتی درخشانترین فیلسوف تاریخ نیز می‌تواند به‌قهقرا برود و بخواهد همه را زیر لوای حقیقت‌جویی و آرمانخواهی از یکی از زیباترین ادوار آزادی و حکومت مردم به‌قعر اسارت و استبداد بکشاند. افلاطون و مارکس البته موفقیتی پیدا کردند که نصیب هیچ فیلسوف سیاسی دیگری نشده است. اما خوشبختانه یا بدبختانه همیشه چنین نبوده است. خوانندهٔ کم‌تجربه شاید گمان کند که نخست فرزانگان سترگ قلم بر کاغذ گذاشته‌اند و سپس مردان عمل ملهم از اندیشهٔ ایشان وارد عرصهٔ سیاست شده‌اند. اما نه پیمان اجتماعی روسو کتاب بالینی روبسپیر بود، نه لویی چهاردهم پیش از اخذ تصمیمهای بزرگ به‌کتاب لویاتان هابز رجوع می‌کرد. شاید هیچ سیاستمداری به‌شدتی که بعضی گمان می‌کنند متأثر از کتابهای فلسفهٔ سیاسی نبوده است، هرچند می‌توان دولتمردانی را سراغ کرد که سخت تحت تأثیر کتب دینی بوده‌اند. ممکن است مردان سیاسی از نظریه‌های فلاسفه تأثیر پذیرفته باشند، اما معمولاً پس از اینکه آن نظریات از صافیهای متعدد گذشته و از سطح روشنفکران به‌سطوح عمومی جامعه رسوب کرده به‌سیاستمداران نیز رسیده است. کمتر سیاستمدار حرفه‌ای شب و روزش به‌کتاب خواندن گذشته است، و به‌فرض هم که کتابخوان بوده، علاوه بر کتابی که به‌گمان مورخان مطالعه کرده، بسیاری کتابهای دیگر نیز خوانده که مورخ از آن بی‌خبر است. اگر به‌نظر می‌رسد کتاب خاصی را بویژه پسندیده و بدقت خوانده است، معمولاً بدین سبب بوده که نویسنده هوادار و مدافع همان سیاستی بوده که او

خواسته پیش بگیرد یا پیش گرفته است. از آن‌پس، کتابی که به‌طرفداری از حریف مغلوب یا اندیشهٔ بازنده به‌رشتهٔ تحریر درآمده، فراموش یا نابود شده است. بنابراین، به‌نظر می‌رسد در عالم کتاب نیز مانند جهان جانداران، نوعی «انتخاب طبیعی» حکمفرما باشد. رویدادها تعیین می‌کنند که چه کتابی باید خمیر شود و کدام کتاب به‌فهرست کتب درسی و مصوب بپیوندد. طنز بزرگ قضیه در این است که بسیاری اوقات فیلسوف سیاسی برای آنچه حکمرانان به‌هرحال می‌کنند یا کرده‌اند، دلایل عقلی به‌دستشان می‌دهد.

اهمیت نظریات سیاسی تقریباً همیشه ناشی از این بوده که اندیشه در فضای جامعه پخش شده و زمینه را برای عمل بعدی سیاسی آماده ساخته است. اینکه چرا اندیشه‌ای در زمانی خاص در اذهان در گرفته ولی احیاناً چند نسل پیش به‌آن اعتنایی نشده است، خود از اسرار بزرگ است که معمولاً در فرمول «آمادگی یا آماده نبودن زمینه» خلاصه می‌شود، اما تاکنون ندیده‌ایم تحقیقات جامع و خرسندکننده به‌منظور کشف قاعده‌ای کلی دربارهٔ آن صورت گرفته باشد. تردید نیست که عوامل فرهنگی و اجتماعی و سیاسی و روانی و اقتصادی همه در آن دخیلند. ولی چند و چون آن عوامل هنوز درست شناخته نیست و می‌تواند موضوع پژوهشهای وسیع و مفتون‌کننده واقع شود. به‌هر تقدیر، اندیشه‌های نو معمولاً نخست در سطح روشنفکران مطرح می‌شوند و اگر از کارزارهای فکری جان به‌در بردند، چنانکه اشاره کردیم آهسته‌آهسته به‌سطوح پایینتر جامعه ــ دانش‌آموختگان عمومی، باسوادان، و سرانجام عوام از هر صنف و رسته‌ای ــ نفوذ می‌کنند. شاید به‌نظر برسد مردم‌فریبانی که بناگاه با بیانات آتشین شوری در خلق می‌افکنند و عوام را به‌حرکت درمی‌آورند، از قاعده‌ای که گفتیم مستثنا باشند. اما چون نیک بنگریم، می‌بینیم حرکتشان ابتدا به‌ساکن نیست، و گفته‌ها یا نوشته‌های مردم‌فریبان نیز عموماً صورت بسیار ساده و اغلب تحریف‌شدهٔ افکاری است که از مدتها پیش در فضای فکری و روانی جامعه چرخ می‌زده ولی هنوز «فرودگاه» مناسبی نمی‌یافته است، و کار بزرگ اینگونه رهبران خلقی «ربودن» و عوام‌پسند کردن آن افکار بوده است. تعامل یا تأثیر و تأثر میان سه عامل اندیشه و عمل و شخصیت، و رابطهٔ آرزو و واقعیت، هیچ کجا بهتر از اینگونه مواقع آشکار نیست.

عیب بزرگ بسیاری از نظریه‌پردازان سیاسی این بوده است که به‌جای آنکه بر

شالودهٔ آنچه هست نظریه بنا کنند، خواسته‌اند واقعیتها را بزور در نظریه بگنجانند. آرزوخواهی البته اشکالی ندارد، اما تا هنگامی که به‌تحریف واقعیت نینجامد. بدتر از همه کسانی بوده‌اند که نه‌تنها بناهای خیالی برافراشته‌اند، بلکه کوشیده‌اند به‌یاری فرصت‌طلبان و چاپلوسان، خلق را با پس‌گردنی به‌منزل گرفتن در آن کاخهای موهوم وادارند. سپس چون دیده‌اند برآیند کار آنگونه نشد که خیال بسته بودند و مصیبت به‌بار آمد، به‌دامان نظریهٔ توطئه پناه برده‌اند و گناه را به گردن شیاطین داخلی و خارجی و صاحبان دستهای پنهان و آشکار انداخته‌اند.

به‌این جهات، من در این کتاب کوشیده‌ام به‌جای ارائهٔ تصویری یک‌بُعدی از سیاست (که یا صرفاً به‌فلسفه و نظریه‌های سیاسی محدود شود، یا به‌رویدادها و زدوخوردهای صحنهٔ سیاست عملی، و یا به‌شخصیتهای سیاسی)، این ابعاد سه گانه را در کنش و واکنش و بده و بستان با یکدیگر پیش چشم خوانندگان بگذارم. هم نظریه مهم است، هم عمل، و هم شخص. این سه به‌هزاران شکل در هم می‌آمیزند و چرخ می‌زنند و دگرگون می‌شوند و بازی می‌کنند و زیر و بالا می‌روند و شدت و ضعف می‌گیرند. تاریخ سیاسی جهان را هم افلاطون رقم زده است، هم اسکندر، و هم جغرافیای طبیعی.

مهمترین ویژگی سیاست، زنده بودن آن است. چنانکه پیشتر گفتم، سیاست با هر گوشه و کنار زندگی آدمیان سروکار دارد و در آن رخنه می‌کند و، بنابراین، نمی‌تواند خود زنده نباشد. بسیاری از مردم پس از اینکه کتابی را در شرح آرای فلاسفهٔ سیاسی زمین می‌گذارند، می‌خواهند ببینند آن نظریه‌های پرپیچ و خم چه ربطی به‌مشکلات و صحنهٔ زندگی خودشان پیدا می‌کند. شک نیست که گفتار و کردار از اندیشه می‌شکفد ــ یا دست‌کم باید بشکفد. اول اندیشه وانگهی گفتار/پای بست آمد و سپس دیوار. اصل بنیادی فلسفهٔ کانت که می‌گوید فکر بدون محتوای حسی تهی است، و حسیات (یا به‌اصطلاح او، شهودات) بدون قالب مفهومی، نابینا[1]، حدیثی است که، به‌اعتقاد من، چیزی بر آن نمی‌توان افزود. در سیاست نیز مانند زندگی، هم اندیشه و خرد و تصمیم و برنامه دخیل است، و هم

---

1. Immanuel Kant, *Critique of Pure Reason*, trans. Norman Kemp Smith (London: MacMillan, 1958), p. 93.

بیفکری و نابخردی و دودلی و بی‌برنامگی و بخت و تصادف. هیچ تصویری از سیاست کامل نیست، چنانکه هر نقشی از زندگی ناتمام است. هیچ‌کس در زندگی به‌همهٔ آرزوهایش دست نمی‌یابد و همواره جای پشیمانی و دریغ هست. در لحظهٔ مرگ، نقشی که از هر کسی ـ چه پادشاه و چه درویش، چه حکیم و چه نادان ـ باز بماند همیشه ناقص و ناتمام است. همین‌طور سیاست. راز بنیادی سیاست تاکنون به‌چنگ هیچ فرزانه و هیچ فرمانروایی نیامده است. کمال در سیاست نیز مانند هر عرصهٔ دیگر زندگی آدمی، سرابی بیش نیست. هر کس در سیاست و کشورداری آرزوی کمال در سر بپرورد و در پندار مدینه‌ای باشد که در آن چیزی جز دادگری و راستی و زیبایی حاکم نباشد، خیال خام پخته و رقم بر خود به‌نادانی کشیده است. چرا باید آنچه برای فرد و زندگی فردی محال است، برای جمع افراد و حیات مدنی و سیاسی ناگهان ممکن شود؟ چه جادویی در واژهٔ جمع یا جماعت یا جامعه یا اجتماع نهفته که نظام هستی را یکباره دگرگون کند؟ راست است که با همپیمانی و همزوری بسیاری کارها امکان‌پذیر می‌شود که قبلاً برای یک تن بتنهایی ممکن نبود. ولی نه همهٔ کارها که سرجمعشان کمال است. بالاترین هدفی که فرد و جامعه بتوانند بدان چشم بدوزند این است که با خردمندی و مهر و انسانیت و با اذعان به‌نادانی و با شوق دانستن و با آزمون و خطا، شاید بهتر از دیروز زندگی کنند و کمتر فریب بخورند و بیشتر (به‌قول پوپر) از رنجها و مصائب قابل اجتناب بکاهند. پیش از سقوط، همواره غرور آمده است، و به‌نزد من هیچ خطا و بلکه هیچ گناهی برای انسان بالاتر از غرور متصور نیست.



هماهنگ با ابعاد سه گانهٔ سیاست ـ اندیشه و عمل و شخصیت ـ مقالات این مجموعه را نیز به‌اعتباری می‌توان به‌سه گروه بخش کرد. نخست، نوشته‌هایی که در آنها بعضی از نظریه‌های مهم سیاسی شرح یا نقد شده است (کانت، فوکو، جان استوارت میل، پوپر، هایک، مارکس و دیگران)، یا مقالاتی که به‌تعریف و ترسیم پاره‌ای از مفاهیم عمدهٔ سیاسی اختصاص یافته‌اند (ملت، ناسیونالیسم، دموکراسی، بیگانگی، تساهل و جز اینها، و در دو مورد، به‌پیروی از اصل اعتنا به‌آرای رهبران مهم سیاسی که پیشتر به‌آن اشاره شد، نظریهٔ فاشیسم به‌قلم بنیادگذار آن، موسولینی،

و اصول محافظه‌کاری یا ارتجاع نوشتهٔ مترنیخ وزیر خارجهٔ معروف اتریش)؛ دوم، آنچه مصروف بحث و بازنمود برخی از معضلات جهان امروز است (رابطهٔ دین و سیاست، جنسیت و سیاست، خشونت در جامعه، مهاجرت، آیندهٔ جنگ و غیر آن)؛ و سوم، تصویرهایی از بعضی از متفکران سیاسی قرن کنونی.

اما این بخش‌بندی بیشتر ظاهری است تا حقیقی. به‌حکم تعاملی که میان ابعاد سه‌گانهٔ یادشده وجود دارد، بطبع بعضی تداخلهای معنایی نیز بین آنها هست. از باب نمونه، تحلیل نظریات مارکس دربارهٔ انقلاب، یا فوکو دربارهٔ قدرت و سیاست، یا هایک دربارهٔ عقل و سنت، یا رنان دربارهٔ مفهوم ملت، یا انتسنس‌برگر دربارهٔ مهاجرت، گرچه بحثی نظری است، اما از خلال آن رفته‌رفته خطوط کلی قیافهٔ خود متفکر نیز تا حدی بیرون می‌آید. از سوی دیگر، چگونه ممکن است کسی سرگذشت روزا لوکزامبورگ را بازگوید و بعضی آراء و آرمانهای سیاسی که عمر او فدای آنها شد از گوشه و کنار سر برنیاورد و گاهی بر سراسر صحنه سایه نیفکند؟ یا چطور می‌توان دربارهٔ عقاید پوپر گفتگو کرد، و مسائل سیاست عملی را کنار گذاشت؟ بنابراین، بخش‌بندی اکید نوشته‌ها و گنجانیدن هر بخش زیر عنوانی جداگانه، براستی نه شدنی بود و نه مطلوب، و این کل زنده‌ای را که سیاست نام دارد از پویایی و حرکت محروم می‌کرد. چنانکه قبلاً نیز بتأکید گفتم، خصیصهٔ اساسی سیاست زنده بودن و تحرک آن است که در هر نگرشی همواره باید مطمح نظر باشد.

همچنین باید بیفزایم که آنچه در این مجلد می‌خوانید جامع تمام جنبه‌های سیاست نیست. ولی کدام کتاب یا مجموعه‌ای را دربارهٔ سیاست سراغ دارید که براستی جامع جمیع جوانب باشد؟ وصف چیزی که جان و روح و قلب و اراده داشته باشد و هرگز از تأثیر و تأثر با حادثات جهان بازنماند، پایان‌یافتنی نیست. به‌همین جهت، ما نه‌تنها نزدیکترین کسان، بلکه خودمان را نیز هیچ‌گاه تماماً نمی‌شناسیم. انسان پایان‌ناپذیر است، سیاست نیز همین‌طور. همین‌قدر که من توانسته باشم روزنی کوچک باز کنم و خواننده از آن نگاههایی بیندازد و برقی از گوهر سیاست بر لوح خاطرش نقش بندد، خدا را سپاس می‌گزارم که کامیاب شده‌ام.

در پیچیده در گوهر سیاست این پرسش است که چگونه چنین فراورده‌ای پدید آمد. مفردات و سازه‌ها همیشه وجود داشته‌اند و دارند؛ ولی ترکیبی که می‌بینیم و

بنای کوه‌پیکر قدرت سیاسی کجا ساخته شده است؟ این طرح چگونه افکنده شد، و کار در کدام کارگاه به‌انجام رسید؟ پاسخ ساده است: در کارگاه ذهن و اندیشه و دل آدمی، و به‌نیروی خرد یا بی‌خردی او. اوست که می‌زید و می‌اندیشد و رنج می‌برد و به‌وجد می‌آید و برنامه می‌گذارد و طرح می‌ریزد و اجرا می‌کند. اوست که معتقد می‌شود و می‌پذیرد و می‌پذیراند، یا دروغ می‌گوید و انکار می‌کند و بازمی‌دارد. اوست که ریسمان می‌بافد و در چنبر آن گرفتار می‌شود، یا به‌یاری آن از قعر چاه بیرون می‌آید. هیچ توضیحی، هیچ تبیینی، هیچ سبب گویی و تعلیلی بدون به‌حساب گرفتن خرد و نابخردی کافی و وافی نیست. ارادهٔ استوار و حسن نیت ممکن است به‌بُن پرتگاه بینجامد. ضرب‌المثلی می‌گوید راه دوزخ با نیات خیر فرش شده است. آنچه برآیند کار را تعیین می‌کند و میان راه و چاه فرق می‌گذارد، خواست و اراده و احساس نیست، خرد است.

منتها من هیچ‌گاه در این کتاب نخواسته‌ام بصراحت به‌خواننده بفهمانم که طریق عقل کدام است. در دنیای ما، کمبودی از نظر اندرز و اندرزگر نیست؛ آنچه کم است اطلاع درست است. من کوشیده‌ام هم به‌دلیل احترام به‌خواننده و هم رعایت انصاف به‌صاحبان آراء و مکتبهای مختلف، نظریات گوناگون و گاه متضاد را با هم عرضه کنم تا هر کس خود داوری کند. در این کتاب، هم از کیفیت و مسائل دموکراسی لیبرال آگاه خواهید شد، هم مارکسیسم؛ هم خواهید دید که پوپر و هایک و میل چه می‌گویند، هم هایدگر و مترنیخ و موسولینی. خرد نیز مانند هر چیزی در تقابل با عکس خود بهتر شناخته می‌شود. اما اینکه خرد چیست، با خود شماست.

عزت‌الله فولادوند

آذر ۱۳۷۶

عزت‌الله فولادوند

فلسفهٔ سیاسی کانت*

آقای رئیس / استادان بزرگوار / خانمها و آقایان محترم:

هنگامی که دوست دانشمندم آقای دکتر اعوانی همهٔ عذرهای مرا ناشنیده گرفتند و از من خواستند در اینجا بیاناتی ایراد کنم، در اندیشه شدم که چه بگویم. چه بگویم که هم لایق این انجمن ارجمند باشد و هم تازگی و حلاوتی داشته باشد و از قبیل مکررات نباشد و به‌شنیدن بیارزد. بالاخره تصمیم گرفتم موضوع سخنرانی را فلسفه سیاسی کانت قرار بدهم، به‌چهار دلیل:

اول اینکه کانت به‌عقیدهٔ اکثر قریب به‌اتفاق اهل نظر بزرگترین فیلسوفی بوده که جهان از زمان ارسطو تاکنون به‌خود دیده است ــ و مقصود من از جهان در اینجا، پهنه‌ای است از مرزهای خاوری ایران‌زمین تا کرانه‌های اقیانوس اطلس، و میهن خودمان را نیز شامل می‌شود. بنابراین، سخن او همواره برای حکمت‌دوستان شنیدنی است.

دوم اینکه با وجود این مقام رفیع و شهرت جهانگیر، به‌اندیشه‌های سیاسی او حتی در غرب توجه شایسته نشده است. در کمتر کتابی دربارهٔ او ــ از جمله در کتابی که خود من اخیراً به‌فارسی ترجمه کرده‌ام ــ مطلبی دربارهٔ فلسفهٔ سیاسی او پیدا می‌شود. در فارسی متأسفانه این امر به‌حد اعلا می‌رسد و جز چندکلمه‌ای که بنده اجمالاً در مقدمهٔ همان کتاب نوشته‌ام، چیزی دیگر نیست.

سوم اینکه کانت، چنانکه خواهیم دید، از سویی طرفدار سرسخت آزادی و

* متن سخنرانی در انجمن حکمت و فلسفه، تهران، ۱۳۷۰/۶/۲۸.

حکومت مردم و، به‌اصطلاح، یکی از لیبرال دموکراتهای پابرجاست، و از سوی دیگر، یکی از بنیانگذاران و پیشوایان ایده‌آلیسم آلمان که با انحرافهایی از طریق هگل به‌دو جناح تقسیم شد. از جناح راست، به‌وسیلهٔ افرادی مانند مورخ آلمانی هاینریش فون ترایچکه، به‌فاشیسم و نازیسم انجامید؛ و از جناح چپ، از راه افکار مارکس، موجد مارکسیسم و لنینیسم شد. بنابراین، به‌هر حساب که بگیریم، فلسفهٔ کانت عموماً و اندیشه‌های سیاسی او خصوصاً هنوز نیرویی زنده و بالنده در صحنهٔ عالم است.

و بالاخره چهارم اینکه خود من به‌کانت دلبستگی دارم و دهها سال از عمر گرانمایه را در راه فهم فلسفهٔ او صرف کرده‌ام و طبعاً میل دارم دیگران را نیز با خود در این لذت فکری و معنوی شریک کنم. حال با این توضیحات برویم بر سر مطلب.



کانت علاوه بر اینکه یکی از بزرگترین متفکرانی است که جهان تاکنون به‌خود دیده است، یکی از فیلسوفانی است که دستگاه یا نظامی یکپارچه و منسجم در عالم اندیشه بنا کرده است، به‌این معنا که اول شالوده و بنیادی استوار می‌کند و بعد هر بخشی از بنا را بر پایهٔ آنچه فراهم آمده می‌سازد و بتدریج بالا می‌رود تا به‌انتها برسد. بنابراین، همهٔ اجزای نظام فلسفی او به‌یکدیگر مرتبطند و بدون گذشتن از مراتب قبلی نمی‌توان به‌مراتب بعدی رسید و هرچیز را باید با توجه به‌آنچه پیشتر به‌اثبات رسیده است درک کرد. اما از آغاز تا انجام آنچه همه‌چیز را به‌هم اتصال می‌دهد، انسان است. طبعاً چون سیاست نیز یکی از مسائل بشری است، و بلکه باید گفت منحصر به‌انسان است، کانت در سیاست نیز بحث می‌کند. اما این بحث به‌شالوده‌هایی که کانت قبلاً ریخته متکی است و نخست باید آن سلسله مراتب را پیمود تا به‌سیاست رسید.

فلسفهٔ کانت از سنجش توان عقلی آدمی و تعیین حدود شناخت نظری و علمی او آغاز می‌شود؛ بعد می‌رسد به‌عالم اخلاق و اینکه فراسوی علم و دانش، چه دلیلی وجود دارد که آدمی را مکلف به‌پیروی از قواعد اخلاق بدانیم که صحت و اعتبارشان با روش علمی قابل احراز نیست؛ پس از آن می‌آید بر سر خداشناسی و اینکه گرچه عقلاً می‌توان هم وجود خدا را ثابت کرد و هم منکر وجود او شد، به‌چه

دلیل باید به‌ذات باری ایمان آورد؛ در همین حال کانت نظری هم به‌مسألهٔ قصد و غایت می‌اندازد تا ببیند در حالی که طبیعت صرفاً بر پایهٔ قوانین مکانیکی عمل می‌کند و هیچ هدفی نمی‌توان به‌او نسبت داد، چگونه است که آدمی به‌قیاس با کارهای خود و اینکه هرگز هیچ عملی را بدون در نظر گرفتن هدف خاصی انجام نمی‌دهد، به‌طبیعت نیز غایات و مقاصدی نسبت می‌دهد و آیا این کار رواست یا نه؛ و سرانجام با توجه به‌همهٔ اینها، به‌انسان در جامعه و عرصهٔ سیاست توجه می‌کند و می‌پرسد در طول تاریخ چه روی داده که آدمی به‌اینجا رسیده و اکنون چه می‌کند و تکلیفش در آینده و نسبت به‌نسلهای آتیه چیست و، صرف‌نظر از رستگاری در آخرت، در این دنیا چه باید بکند تا رستگار شود.

پس کانت اندیشه‌های خویش را دربارهٔ جامعه و سیاست در چارچوب نگرشی که نسبت به‌تاریخ دارد می‌پروراند، و از این جهت فلسفهٔ تاریخ را اساس فلسفهٔ اجتماعی و سیاسی قرار می‌دهد. اما چون مانند ارسطو معتقد است که سیاست شاخه‌ای از علم اخلاق است، و چون اخلاق به‌نظر او ناگزیر به‌خداشناسی می‌رسد، و غایت‌شناسی در اخلاق و خداشناسی مدخلیت تام دارد، و تاریخ نیز جز با در نظر گرفتن مقاصد و غایات طبیعت و بشر قابل فهم نیست، پس تاریخ باید هم با اخلاق ارتباط پیدا کند، هم با خداشناسی و هم با علم به‌غایات. حاصل کلام اینکه فلسفهٔ سیاسی و فلسفهٔ تاریخ که پایهٔ سیاست است، با حکمت عملی و خصوصاً با فلسفهٔ دین مرتبط می‌شود.

فلسفهٔ تاریخ کانت در چند نوشتهٔ نسبتاً کوتاه مندرج است، نه در آثار فلسفی عمدهٔ او. ولی همین نوشته‌های کوتاه حاوی تقریباً کلیهٔ افکار و تصورات بنیادی فلسفهٔ تاریخ هگل و مارکس و لوکاچ است. کسی که این نوشته‌ها را بخواند پی می‌برد که کانت به‌مسائل عمدهٔ فلسفهٔ تاریخ و پاسخهای ممکن به‌آنها توجه تام داشته است. کلیهٔ عناصر و ارکان فلسفهٔ تاریخ در چارچوب منطق حاکم بر کل منظومهٔ فلسفی کانت پرورانده شده است.

میان فلسفهٔ دین و فلسفهٔ تاریخ در کانت بعضی وجوه اشتراک وجود دارد که بد نیست به‌آنها اشاره‌ای بکنیم:

۱) در فلسفهٔ دین، آنچه دارای بالاترین اهمیت است این است که جمع متقیان و

پارسایان در ملکوت ابدی خداوند به‌سعادت اخروی برسند. در فلسفهٔ تاریخ، بالاترین هدف ایجاد جامعه‌ای از حیث کیفی عالی‌تر از جوامع فعلی است که همهٔ جهانیان را دربر بگیرد و ضامن صلح دائم و متضمن نظام سیاسی پاک و بی‌غشی باشد. پس در هر دو مورد، جامعه‌ای بالاتر از آنچه تاکنون وجود داشته مطمح نظر است، با این تفاوت که ملکوت خداوند ابدی است و وصول به‌آن در نتیجهٔ کردار نیک ما و به‌لطف و یاری ایزدی ممکن می‌شود، اما جامعهٔ فراگیر جهانی در ظرف زمان در آینده است و در اثر سعی ما و بر اساس هدف موجود در نظام طبیعت باید متحقق شود.

۲) همانطور که سعادت اخروی محصول عمل به‌تقوا و فضیلت است، شکل عالی‌تر جامعهٔ انسانی نیز در نتیجهٔ کردار و سعی آدمی ساخته می‌شود. طبیعت مقدر کرده است که سعادت و کمال فقط در نتیجهٔ فعالیت عقلی آدمی و بدون دخالت تمنیات غریزی حاصل شود.

۳) سعی آدمی برای رسیدن به‌ملکوت ایزدی در آخرت و جامعهٔ جهانی در این دنیا لازم است ولی کافی نیست. حصول این دو مقصود، سه شرط دیگر نیز دارد. اول، اعتقاد به‌آزادی یا اختیار آدمی چه در دین و چه در تاریخ. دوم، بقای نفس در فلسفهٔ دین و بقای نوع در فلسفهٔ تاریخ. سوم، وجود خداوند در فلسفهٔ دین به‌این منظور که برای تحقق خیر اعلا تضمینی باشد، و وجود (به‌اصطلاح کانت) «غایت پنهان طبیعت» در فلسفهٔ تاریخ (که بعدها در هگل به‌عنوان «مکر عقل» و در مارکس به‌نام «جبر تاریخ» مطرح می‌شود) به‌منظور ایجاد جامعهٔ جهانی در حد کمال برای اینکه استعدادهای فطری آدمی به‌شکوفندگی کامل برسند.

۴) همانطور که در فلسفهٔ دین، یقین علمی و نظری دربارهٔ خلود نفس و وجود خداوند امکان‌پذیر نیست ولی قول به‌این دو فرض (و البته اختیار برای آدمی) اساس اخلاق است، در فلسفهٔ تاریخ نیز وجود «غایت پنهان طبیعت» و پیشرفت نوع بشر به‌سوی جامعهٔ جهانی و صلح دائم را باید خارج از دایرهٔ معرفت نظری ولی مسلم شمرد.

۵) در حکمت عملی، تکلیف اخلاقی سرپیچی‌ناپذیر فرد به‌او حکم می‌کند که اختیار و خلود نفس و وجود خداوند را مسلم بشمرد؛ در فلسفهٔ تاریخ، تکلیف

اجتماعی و تاریخ آدمی و مسؤولیت او نسبت به‌نسلهای آینده به‌او حکم می‌کند که قائل به‌فرض پیشرفت بشر به‌سوی جامعهٔ کامل و صلح جهانی شود، ولو در این پیشرفت وقفه‌هایی به‌نظر برسد.

امروزه اصطلاح فلسفهٔ تاریخ ممکن است این اندیشه را در ذهن بیدار کند که مقصود تحقیق در بنیادهای قوانین عام جامعه‌شناسی است، چنانکه در آثار کسانی مانند مارکس و پاره‌تو دیده می‌شود. ولی کانت هدفی عالی‌تر در فلسفهٔ تاریخ دارد. همان‌طور که دین از خداوند به‌عنوان منبع خیر اعلا بحث می‌کند و از رفتار و کرداری که ما را شایستهٔ رسیدن به‌آن مرتبه کند، موضوع فلسفهٔ تاریخ هم به‌نظر کانت این است که تاریخ به‌عنوان سیر تکاملی جامعهٔ انسانی چگونه ممکن است به‌تحقق خیر اعلا در این عالم خاکی بینجامد و ما چگونه می‌توانیم به‌آن مرحله برسیم و بدین وسیله تکلیف انسانی خویش را در جامعه و سیاست ادا کنیم. بنا به‌تعبیر کانت، تاریخ در جهت بالاترین حد آزادی و خیر بشری پیش می‌رود. پس فلسفهٔ تاریخ در اساس باید به‌یک پرسش اخلاقی پاسخ بدهد. البته برای پاسخ گفتن به‌این سؤال معرفت نظری و علمی نیز لازم است زیرا علم و عمل از یکدیگر در صحنهٔ جامعه و سیاست جدا نیستند و شناخت نظری، مطابق اصولی که در نقد عقل محض بتفصیل بیان شده، به‌ما نشان می‌دهد که هدفهای ما تا کجا قابل حصول است.

عقل آدمی پیوسته در جستجوی اسباب و علل امور است. به‌این جهت، در تاریخ نیز انسان می‌خواهد به‌نظریه‌ای کلی برای تبیین رویدادها دست بیابد. نظریه‌ای که در قلمرو تاریخ پیدا می‌کند این است که بشر رویهمرفته (صرف‌نظر از وقفه‌های موقت) به‌سوی آزادی و روشن‌اندیشی بیشتر پیش می‌رود. سیر تاریخ فقط به‌عنوان سیری تکاملی قابل فهم است. هدف غایی این سیر تأسیس جامعه‌ای در حد کمال است.

انسان می‌تواند تاریخ را جریانی طبیعی و تابع علیت فیزیکی بداند، یا به‌اختیار خویش تاریخ را بسازد. تنش و کشاکش بین آنچه در تاریخ و سیاست «هست» و آنچه «باید باشد» ــ یعنی آنچه بدون تدبیر بشر به‌طور مکانیکی صورت می‌گیرد و آنچه در قلمرو آزادی و افعال اختیاری بشر می‌گنجد ــ مسأله‌ای است که کانت می‌خواهد در فلسفهٔ تاریخ برای آن راه حلی بیابد. به‌عقیدهٔ کانت، برای فهم معنای

تاریخ باید بین هستی و بایستی ـ یعنی میان علیت مکانیکی حاکم بر رویدادهای طبیعی و علیت مولود ارادهٔ فاعل مختار ـ فرق گذاشت. آنچه به‌تاریخ معنا می‌دهد اخلاق است که بدون فرض مختار بودن انسان بیمعناست. تاریخ در تحلیل نهایی چیزی جز پیشرفت آدمی به‌سوی ملکوت آزادی نیست که عقل عملی بر آن حاکمیت فائقه دارد.

در اندیشهٔ تاریخی کانت، بین علیت طبیعی (یعنی قوانین مکانیکی) و آزادی (یعنی علیت ناشی از فعل فاعل مختار) رابطهٔ متقابلی وجود دارد که هرگز گسسته نمی‌شود. تاریخ در عین اینکه جریانی طبیعی است، مظهر اختیار آدمی نیز هست. انسان به‌دلیل این علیت مضاعف، از پیش‌بینی کامل نتایج اعمال خویش ناتوان است، اما نمی‌شود گفت که یکسره در برابر جریانی که مستقل از او پیش می‌رود درمانده است، زیرا همیشه مقصود و هدفی در نظر می‌گیرد. منتها سیر به‌سوی این هدف باید در بستر ضرورتهای طبیعی صورت پذیرد.

روش لازم برای نگریستن به‌تاریخ از این نظرگاه، همان روش متعالی است که در اخلاق و خداشناسی کانت هم بکار می‌رود. مطابق این روش، برخلاف شیوهٔ معمول تاریخنگاری که متوجه توالی تجربی رویدادها و دگرگونیهای جهانی است، لازم است به‌جای «هستی»، «بایستی» و به‌جای علت فاعلی، علت غایی در تاریخ مطمح نظر باشد. کانت معتقد است که مفهوم تاریخ به‌معنای خاص هنگامی نزد ما بوجود می‌آید که به‌جای نگاه کردن به‌توالی آنات و لحظات و رابطهٔ مکانیکی رویدادها، این سلسلهٔ زمانی را به‌یک کل غایی و آرمانی ربط دهیم. همان‌طور که در فلسفهٔ نظری به‌این نتیجه رسیدیم که بصیرت تام نسبت به‌قوانین علمی طبیعی هنگامی حاصل می‌شود که بدانیم قانون را ما بر طبیعت بار و استوار می‌کنیم و به‌این وسیله متعلقی برای شناخت از آن می‌سازیم، در مورد تاریخ نیز باید متوجه باشیم که تاریخ فقط به‌عنوان سلسله‌ای از رویدادها هیچگونه «معنا» و «غایتی» ندارد و فقط هنگامی براستی سر از افق وجود برمی‌آورد که ما در مقام ناظر آنچه را مشاهده می‌کنیم سلسله‌ای از کنشهای آزاد یا افعال اختیاری تشخیص دهیم نه صرفاً زنجیره‌ای از وقایع کور و جبری و بی‌هدف. بنابراین، اصل در فلسفهٔ تاریخ کانت اولاً آزادی است و ثانیاً وجود هدف و غایت.

کانت در تاریخ بشر به‌دنبال یک «غایت طبیعی» می‌گردد. اگر فرض کنیم که غایتی در طبیعت وجود دارد، کلیهٔ قوای طبیعی هر موجود باید به‌نحوی پرورش پیدا کنند که در نهایت او به‌درجهٔ کمال برسد. در انسان، استعدادهای طبیعی به‌نحوی متکامل می‌شوند که با تعقل و تفکر او هماهنگی و ملایمت پیدا کنند. بالاترین استعداد آدمی قوهٔ عاقلهٔ اوست. اما عقل دفعتاً در فرد بشر شکوفا نمی‌شود و نیازمند نسلهای پیاپی و تمرین و ممارست و آموزش است. طبیعت هنگامی که قوهٔ عقل را به‌آدمی داد، بقیهٔ دستگاههای بدنی او را نیز با آن قوه هماهنگ کرد. دستها و انگشتان او را به‌طرزی تکامل داد که آدمی بتواند برای خود ابزار بسازد. مقصود طبیعت قرار دادن آدمی در وضعی بود که او از جهت جسمانی از هر موجود دیگری ناتوان‌تر باشد. انسان می‌بایست از مخلوقات دیگر نیازمندتر و بی‌دفاع‌تر باشد تا احتیاج و آسیب‌پذیری، او را به‌گریختن از قید محدودیتهای غریزی و رهایی از تنهایی برانگیزد. طبیعت چنین مقدر کرده است که انسان از هیچ خوشی و سعادت و کمالی بهره نبرد مگر آنچه آفریدهٔ خود او به‌نیروی عقل و بدون استمداد از غریزه‌هاست. اما چون این کار برای هیچ فردی بتنهایی مقدور نیست، نوع بشر باید در طول نسلها یا با پیمودن مراحل تاریخی به‌سوی این مقصود پیش برود.

جلوهٔ دیگر و جالب‌تر «غایت طبیعی» در سیر تکاملی بشر، تنازع و ستیزهٔ افراد آدمی با یکدیگر است. ضدیت و عنادی که بشر نسبت به‌همنوعان خویش بروز می‌دهد، علت نظم قانونمند جامعه قرار می‌گیرد. شک نیست که انسان بطبع متمایل به‌تشکیل جوامع است چون فقط در وضع اجتماعی احساس می‌کند که انسان است. اما از سوی دیگر به‌انفراد و خودمداری نیز گرایش دارد چون نوعی خصیصهٔ ضد اجتماعی نیز در او موجود است و هرکس می‌خواهد هرطور که دلش خواست عمل کند. نتیجهٔ تعارض میان این دو ویژگی، پدید آمدن موجودی اجتماعی و در عین حال غیراجتماعی به‌نام آدمیزاد است. هرکس می‌خواهد بر دیگران پیشی بگیرد و بر آنان تحکم کند و به‌دلخواه خودش زندگی کند. برای رسیدن به‌این هدف باید بر کاهلی و تن‌پروری چیره شود. آدمی از سویی با همنوعان خویش ضدیت دارد و، از سوی دیگر، قادر نیست بدون ایشان به‌حیات ادامه دهد. اگر این دشمنیها و عنادها و نتیجتاً ستمگریها نبود، بشر نیز مانند گوسفندان در بهشت آرامش و بیخبری بسر

می‌برد. طبیعت این ستیزه‌جویی را ایجاد می‌کند تا بشر هوش و عقل و ابتکار خویش را بکار بیندازد و پیشرفت کند و سرانجام پی ببرد که خودپرستی را باید کنار بگذارد و به‌مرتبهٔ دیگرخواهی و خیراندیشی و، به‌قول کانت، ارادهٔ نیک برسد و جامعه‌ای را که در اصل از شهوتها و خواستهای خودپسندانه منشأ گرفته است به‌یک هیأت اجتماعی اخلاقی مبدل کند.

به‌سبب این تضاد و تقابل، انسان به‌سوی پرورش ذوق و استعدادهای خویش گام برمی‌دارد. قوهٔ تشخیص خوب و بد اخلاقی، در قالب اصول حکمت عملی شکل پیدا می‌کند و اجتماع آدمیان که در اصل به‌علت نیاز پدید آمده بود به‌یک کل اخلاقی مبدل می‌شود. اگر آن خصیصهٔ ناپسند مردم‌گریزی و خودپسندی در آدمی نبود که ریشهٔ همهٔ ضدیتهاست، قریحه‌های بشر در بیخبری و آرامشی گوسفندوار می‌پژمرد و می‌خشکید و انسان این مقامی را که در سراسر آفرینش مخصوص به‌اوست هرگز احراز نمی‌کرد. بنابراین، باید از طبیعت به‌مناسبت ناسازگاریها و خودپرستیها و سنگدلیها و جاه‌طلبیها و مال‌اندوزیها و قدرت‌خواهیها سپاسگزار بود زیرا بدون این صفات، استعدادهای عالی بشر هرگز پرورش نمی‌یافت. آنچه در اصل آدمی را به‌سوی تجمع و تشکیل گروههای اجتماعی سوق داد، یکی ناتوانی و نیاز طبیعی بود، و دیگری ستیزه‌جویی و رقابت او با همنوعان، نه انگیزه‌ای که مستقلاً در جبلت او استوار باشد. بدین‌ترتیب، در طول تاریخ، شر سرچشمهٔ خیر می‌شود و هماهنگی اخلاقی از بطن تفرقه بدنیا می‌آید. طبیعت به‌وسیلهٔ ضدیت در جامعه، به‌پرورش قوای فطری و تعالی اخلاقی انسان کمک می‌کند تا عاقبت این ضدیت و عناد اساس نظم قانونمند جامعه قرار گیرد. ضدیتی که کانت از آن بحث می‌کند بعدها در هگل به‌لباس تضاد دیالکتیکی و در مارکس به‌شکل پیکار طبقاتی ظاهر می‌شود.

پس به‌نظر کانت، برخلاف تصور کسانی مانند ژان ژاک روسو و لرد شافتسبری، منشأ حیات اجتماعی تعاون و مؤالفت و هماهنگی اراده‌های فردی آدمیان نبوده است. آنچه جامعه را بوجود آورده، کشش و وازنش و ضدیت و معاندت بوده است که هنوز هم بقای نظم اجتماعی را تضمین می‌کند. کانت نظر روسو را تصدیق می‌کند که بین طبیعت و مدنیت تعارض وجود دارد. منتها می‌گوید که آدمی فقط

به‌واسطهٔ چنین تعارضی به‌پروراندن قوا و استعدادهای خویش و نهایتاً پیشرفت به‌سوی آزادی عقلی کامیاب می‌شود. بنابراین، به‌عقیدهٔ او، روسو در اشتباه است که به‌انسان می‌گوید دوباره به‌طبیعت بازگرد. محنت و رذیلت و شرارت مهمیزی است که آدمی را به‌اصلاح خویش سوق می‌دهد. تداوم چنین جریانی همان چیزی است که ما نامش را تاریخ می‌گذاریم. جوهر نظریهٔ کانت در تاریخ عبارت از تضاد بین این دو قضیه است که راه وحدت حقیقی و آرمانی بشر باید به‌وسیلهٔ ستیزه هموار شود و تنها طریق وصول به‌آزادی، الزام و اجبار است. کانت بنا به‌اصولی که در فلسفهٔ اخلاق به‌آنها قائل است، شخصیت معنوی و آزادی و خودآئینی فرد را اصیل می‌داند. اما بنا به‌نظری که در فلسفهٔ تاریخ اتخاذ می‌کند، می‌رسد به‌اینکه آگاهی آدمی از خویشتن به‌عنوان موجودی اخلاقی، فقط در جامعه در قالبهای قابل شناخت تجربی متبلور می‌شود. راست است که جامعه، به‌قول عرفی شاعر خودمان، «پیش آرزوی بیدلان کشد دیوار»؛ اما ارزش حقیقی جامعه را باید با این معیار سنجید که فرد را برای آزادی تربیت می‌کند، نه اینکه به‌او آزادی بیحد و حصر نمی‌دهد.

نظم اجتماعی ذاتاً به‌این است که فردیت و شخصیت اعضای جامعه و، در نتیجه، تضاد اراده‌های فردی حفظ شود، اما در عین حال، هرکس آزادی خویش را محدود به‌آزادی دیگران ببیند، نه اینکه اراده‌های فردی بزور همه همسطح شوند. هدف اخلاقی سیر تکاملی تاریخ ـ یا همان غایت پنهان طبیعت که پیشتر از آن سخن گفتیم ـ این است که این محدودیت آزادی فردی رفته‌رفته در ارادهٔ افراد مخمّر شود، و این پیچیده‌ترین مشکلی است که آدمیزاد با آن روبروست و هدفی است که هر نهاد سیاسی و اجتماعی و تأسیس دولت به‌هر شکلی در طول تاریخ، صرفاً وسیله‌ای برای رسیدن به‌آن بوده است. بنابراین، به‌تاریخ عالم باید از این نظرگاه نگریست، وگرنه ـ به‌قول کانت در یکی از بلندترین سخنانی که در این زمینه گفته است ـ چه سود از شگفتی و اعجاب در مقابل نظم خلقت در جهان موجودات بی‌بهره از عقل و هوش، اگر منظرهٔ آن بخش از جلوهٔ حکمت کردگار دانا که باید منظور و مقصود دیگر بخشها تلقی شود ـ یعنی چشم‌انداز تاریخ بشر ـ پیوسته مایهٔ ننگ طبیعت باشد و اگر بیننده از فرط بیزاری چشمان خویش را از صحنهٔ تاریخ بگرداند و از یافتن هرگونه غایت عقلی در آن مأیوس شود و فقط

امیدوار باشد که در جهانی دیگر شاید چنین مقصود و غایتی پیدا کند؟ کانت می‌خواهد بداند که غایت و معنای رویدادهای تاریخی چیست. بنابراین، در ادامهٔ سخنی که نقل کردیم، می‌پرسد که آیا می‌توان عقلاً فرض کرد که اجزای طبیعت هریک هدفی را دنبال می‌کنند و مقصودی از وجودشان در میان بوده ولی کل طبیعت بی‌هدف و عاری از هرگونه قصد و غایت است؟ آیا ممکن است تصور کرد که قصد و غرضی طبیعی و معنایی نهایی در پس صحنهٔ پرآشوب تاریخ پنهان است، ولو هنگامی که به‌سیر عمومی تاریخ می‌نگریم چنین معنایی مشهود نباشد؟ این پرسش اساس و سرچشمهٔ فلسفهٔ تاریخ و فلسفهٔ سیاسی کانت است و به‌حکم عقل عملی پاسخ آن مثبت است.

پس مطمح نظر فیلسوف تاریخ، تحقق یک جامعهٔ بشری آرمانی است که همهٔ جهانیان را دربر بگیرد و از دروغ و ریا و پندارهای پوچ پیراسته باشد و راستی و ارزشهای والا را پایهٔ زندگی انسان قرار بدهد. اما چون تاریخ منطقاً مقید به‌زمان است و زمان دو بعد بیشتر ندارد، فیلسوف باید در یکی از آن دو بعد ـ یعنی یا به‌سوی گذشته و یا به‌سوی آینده ـ در جستجوی جامعهٔ آرمانی و قلمرو ارزشهای مطلق و نامقید حرکت کند. بنابراین، دو گونه فلسفهٔ تاریخ بدست می‌آید: یکی توأم با بدبینی و واپسگرا که ارزشهای مطلق را از دست رفته و در گذشته می‌بیند؛ دیگری توأم با خوش‌بینی و پیشرو که به‌آینده امیدوار است و معتقد است فردا به‌دست خود ما ساخته می‌شود. فلسفهٔ تاریخ کانت از قسم دوم است و، مطابق آن، تاریخ هنگامی ارزش انسانی دارد که متوجه آینده باشد. از این جهت، افکار کانت منشأ و منبع اندیشه‌های متفکران بزرگ مکتب ایده‌آلیسم آلمان ـ مانند مارکس و لوکاچ و، تا حدی، هگل ـ است که تقریباً همیشه از امروز و بخصوص از فردا سخن می‌گویند.

گفتیم که سیر تاریخ به‌معنای پیشرفت بشر و پیشرفت بشر مساوی با ترقی معنوی و اخلاقی او و عمیق‌تر شدن تصور وی از آزادی است. کرامت انسانی تأسیس جوامعی را ایجاب می‌کند که هیچ‌کس در آنها بندهٔ دیگری نباشد. به گفتهٔ کانت: «انسان وابسته، انسان نیست... هیچ بدبختی و شقاوتی برای من وحشتناک‌تر از این نیست که خویشتن را در برابر دیگری درمانده و بیچاره ببینم و او بتواند مرا به گردن نهادن به‌هوا و هوس و ارادهٔ خود مجبور کند.» فلسفهٔ عصر روشنگری، در

کانت به‌اوج خود می‌رسد. در پاسخ این پرسش که روشن‌اندیشی چیست، کانت می‌نویسد: «روشن‌اندیشی مساوی با آزادی آدمی از بند قیمومتی است که خود بر دست و پای خویش نهاده است. قیمومت جز این نیست که انسان بدون هدایت دیگری، نتواند فهم خویش را بکار بیندازد. تحت قیمومت قرار گرفتن هنگامی باید کاری خودکرده دانسته شود که نه به‌علت بی‌بهرگی از عقل، بلکه به‌سبب فقدان عزم راسخ و شهامت لازم برای استفاده از عقل بدون هدایت و راهنمایی دیگری پدید آمده باشد. sapere aude! [=جرأت دانستن داشته باش، یا به‌تعبیر کانت] جرأت داشته باش عقل خودت را بکار بیندازی. شعار روشن‌اندیشی جز این نیست.» ولی این فرمان در عین حال شعار بشر در سراسر تاریخ نیز بوده است، زیرا خودرهانی ــ یعنی پیشرفت از اسارت و بندگی به‌آگاهی آزادانهٔ روح بـه‌خویشتن و تکلیف خویشتن ــ تنها چیزی است که در قلمرو اخلاق و معنویات، شایسته نام رسیدن به‌مرتبهٔ وجود است.



آنچه تاکنون گفتیم شالودهٔ فلسفی عقاید سیاسی کانت بود. اما او قبلاً گفته است که مسائل خطیر و عمده‌ای که خاطر بشر را مشغول می‌کنند، کلاً به‌این سه سؤال بظاهر ساده و در حقیقت بسیار عمیق برمی‌گردند که: اول، چه می‌توانم بدانم؟ دوم، چه باید بکنم؟ و سوم به‌چه چیز می‌توانم امید ببندم؟ در نقد عقل محض، کانت بتفصیل بیان کرده است که هر وقت عقل آدمی بنا به‌طبیعتی که دارد از حوزهٔ تجربه پا بیرون بگذارد که حوزهٔ شناخت علمی بشر است، گرفتار تناقضات می‌شود. مقولات قوهٔ فهم مانند جوهر و علت و ضرورت را که فقط در قلمرو تجربه مصداق دارند، در خارج از آن دایره بکار می‌برد و به‌سه ایده یا صورت معقول اختیار و جاودانگی نفس و خداوند می‌رسد که محتوای تجربی ندارند و به‌تجربیات قابل اطلاق هم نیستند و هیچ‌گونه علمی به‌آنها امکان‌پذیر نیست. مثلاً کانت با دقت تمام ثابت می‌کند که دلایل نظری اثبات وجود خدا همه آمیخته به‌مغالطه است و قضیهٔ «خدا هست» عینیت نظری یا علمی ندارد. منتها اگر تصدیق کنیم که انسان علاوه بر آنکه موجودی طبیعی و محکوم به‌قوانین فیزیک و شیمی و علیت مکانیکی است، موجودی اخلاقی نیز هست که ارزش‌گذاری می‌کند و خوب و بد را از یکدیگر

تمیز می‌دهد و به‌تکلیفی اخلاقی برای خود و جمیع همنوعان خویش قائل است، آن‌وقت باید بپذیریم که او وجود دیگری نیز دارد که تابع علیت طبیعی نیست. این وجود دیگر آدمی باید متعلق به‌جهان دیگری غیر از دنیای حس و تجربه و قوانین علمی باشد و آن عالم ذوات معقول است و عقل عملی ــ نه عقل نظری و علمی ــ بر آن حاکمیت دارد. اختیار و جاودانگی نفس و وجود خدا اصول موضوعه یا پیش‌فرضهایی است که در جهان معقول باید به‌آنها قائل شد، زیرا در غیر این صورت، دیگر نه تکلیف اخلاقی معنا می‌دهد (اگر اختیاری وجود نداشته باشد) و نه سعادت و کیفر و پاداش (اگر جاودانگی نفس نباشد) و نه خیر اعلا (اگر خدا نباشد). راست است که مفاهیم اختیار و خلود نفس و خدا محتوای علمی ندارند ولی (مانند مفهوم حد یا مجموعه‌های نامتناهی در ریاضیات) هدفی ولو ایده‌آل به‌ما می‌دهند و ما را به‌اندیشه و کوشش برمی‌انگیزند و به‌ما می‌گویند باید چنان رفتار کنی که گویی مختاری یا گویی روح نابود نمی‌شود یا گویی خدا هست. قصد و غایت در طبیعت و پیشرفت در تاریخ و وجود جامعهٔ آرمانی هم همین حکم را دارد و در حقیقت از مقولهٔ ایده‌ها یا صور معقول است که معرفت علمی به‌آنها امکان‌پذیر نیست ولی باید فرض را بر وجود آنها قرار داد، وگرنه داوری دربارهٔ خوبی و بدی جامعه و تکالیف دولتها و نظم مطلوب سیاسی معنا نمی‌دهد. حال با این توضیحات و با در نظر داشتن شالودهٔ فلسفیی که کانت در زمینهٔ فلسفهٔ تاریخ ریخته است، می‌رویم بر سر آن دسته از اندیشه‌های او که مستقیمتر جنبهٔ سیاسی دارد.

دیدیم که وجود شر و تضاد در تاریخ باعث نومیدی کانت نمی‌شود، بلکه بعکس مبدأ تفکر سیاسی او قرار می‌گیرد و به‌طرح این سؤال اساسی می‌انجامد که معنای تاریخ چیست و عمل سیاسی باید به‌چه مفهوم تلقی شود. فلسفهٔ سیاسی کانت متوجه بهروزی آدمی در این جهان است و مدینه‌های فاضله و ایده‌ئولوژیها را رد می‌کند و می‌خواهد تعیین کند که در وضعی که انسان در آن قرار دارد چه چیز شدنی است و چه چیز برحق است.

به‌عقیدهٔ کانت، بالاترین تکلیف بشر در این دنیا، تأسیس و حفظ و توسعهٔ جامعه مدنی است. در جامعهٔ مدنی، حداکثر آزادی ــ و بنابراین ضدیت کامل اعضای جامعه با یکدیگر ــ باید با تعیین دقیق حدود آزادی تألیف شود. آزادی

هرکس فقط باید تا حدی باشد که با آزادی دیگران منافات نداشته باشد. تحدید آزادی به‌این وجه، فقط بر پایهٔ قانون امکان‌پذیر است. قانون باید متکی به‌قدرت باشد. اما قدرت نیز باید قانون را راهنما قرار دهد برای حصول اطمینان از اینکه همه کس به‌قانون احترام می‌گذارد. بنابراین، حکومت عبارت از مناسبات افراد آزاد با یکدیگر است که همگی باید مشمول الزام و اجبار باشند. مقصود و غایت نوع بشر ــ یعنی شکوفایی استعدادهای همه به‌بهترین وجه ــ فقط هنگامی حاصل خواهد شد که چنین شرطی همه‌جا و همه‌وقت حکمفرما باشد.

یکی از تضادهای عمده‌ای که کانت در جامعه می‌بیند این است که آدمی به‌رئیس و مافوق نیاز دارد، وگرنه از آزادی خویش به‌زیان دیگران سوءِاستفاده خواهد کرد. انسان خواهان قانون است، ولی تا بتواند می‌خواهد خودش از شمول قانون مستثنا باشد. رئیس کسی است که ارادهٔ افراد را مهار می‌کند و هرکسی را وا می‌دارد تا از ارادهٔ عام پیروی کند. اما چون رئیس خودش هم انسان است، امکان سوءِاستفاده از آزادی در او نیز منتفی نیست، مگر آنکه کسی دارای قدرتی باز هم بالاتر، بر او ریاست داشته باشد، و همین‌طور این سلسله ادامه پیدا می‌کند. کانت معتقد است که این مشکل هرگزکاملاً حل‌شدنی نیست و در عمل باید به‌همین اکتفا کرد که آزادی توأم با قانون باشد و دولت قادر به‌اجرای قانون در مورد سوءِاستفاده کنندگان از آزادی باشد. هرجا چنین وضعی موجود باشد، کانت می‌گوید نظام «جمهوری» وجود دارد. اصطلاح «جمهوری» در کانت با آنچه امروز از این واژه اراده می‌شود تفاوت دارد و بعد معنای دقیق آن‌را خواهیم دید. پس کانت تا اینجا سه رکن اساسی تشخیص داد: آزادی و قدرت و قانون. این سه باید همیشه با هم توأم باشند. آزادی و قانون بدون قدرت به‌معنای هرج‌ومرج است؛ قدرت و قانون بدون آزادی مساوی استبداد است؛ قدرت بدون آزادی و قانون، بربریت است.

به‌اعتقاد کانت، فقط نظام جمهوری شایستهٔ نام حکومت است. در چنین نظامی، شهروندان از قوانینی که خود وضع کرده‌اند تبعیت می‌کنند. این عقیده کاملاً با رأی کانت در فلسفهٔ اخلاق هماهنگ و بلکه لازمهٔ آن است. در آنجا کانت گفته است که قاعده‌ای که شخص در کردار از آن پیروی می‌کند به‌شرطی اخلاقی است که او خود آن‌را برای خویشتن وضع کرده باشد و به‌این می‌گوید خودآئینی فرد. اگر آن قاعده

از منبعی دیگر ـ ولو از احکام الاهی ـ سرچشمه بگیرد، دیگر اخلاقی (به‌معنای مراد کانت) نیست. در سیاست نیز، نظام به‌شرطی جمهوری ـ یعنی دارای عالی‌ترین کیفیت سیاسی ـ است که قوانین از ارادهٔ مردم سرچشمه بگیرند. همچنین قانون باید مستظهر به‌قدرت باشد. به گفتهٔ کانت: «بهترین نظام آن است که در آن، قدرت منبعث از قانون باشد نه از ارادهٔ افراد.» حفظ چنین نظامی هرجا که بوجود بیاید بالاترین قانون و عالی‌ترین تکلیف در جامعهٔ مدنی است.

پیشتر گفتیم که کانت معنای خاصی از اصطلاح «جمهوری» اراده می‌کند. او به‌جوامع بر حسب کیفیت حکومتشان می‌نگرد و از این لحاظ حکومتها را به‌سه قسم جمهوری و استبدادی و بربر تقسیم می‌کند، و به شکل حکومت ـ یعنی پادشاهی یا اشرافی یا دموکراسی ـ کاری ندارد. می‌گوید، از نظر ملت، اهمیت کیفیت حکومت بمراتب بیش از شکل حکومت است. بنابراین، حکومت پادشاهی ممکن است کیفیت جمهوری داشته باشد و حکومت مردم یا دموکراسی ممکن است استبدادی باشد و بعکس. مهم این است که قانون حاکم باشد. حکومت قانون مستلزم این است که تبعیت کنندگان از قانون در عین حال خودشان جمعاً قانونگذار نیز باشند. قاعدهٔ ابدی حکومت چیزی جز این نیست.

کانت نیز مانند خیلی از کسان در قرن هجدهم، نظر منتسکیو را راجع به‌تفکیک قوا قبول دارد و می‌گوید اصل در حکومت جمهوری، تفکیک قوا ـ و بخصوص تفکیک قوهٔ مجریه از قوهٔ مقننه ـ است. حکومت استبدادی به‌این جهت استبدادی است که دولت قوانینی را که خود وضع کرده است، با خودکامگی به‌مرحلهٔ اجرا نیز می‌گذارد.

لازمهٔ نظام جمهوری، حکومت انتخابی و داشتن نماینده است، وگرنه کار به‌استبداد می‌کشد. هیچ‌یک از نظامهایی که در قدیم نام خودشان را جمهوری می‌گذاشتند به‌این امر آگاه نبودند و بنابراین به‌سطح استبداد انحطاط پیدا می‌کردند. هر حکومتی که انتخابی نباشد، به‌عقیدهٔ کانت، ددمنشانه و دیوآساست، زیرا کسی که قانون می‌گذارد در همان‌حال مجری ارادهٔ خودش نیز هست.

در نظام جمهوری، هرکس به‌دنبال تأمین سعادت خویش است و هر شهروندی آزادانه می‌تواند با دیگران وارد معامله و دادوستد شود. ولی اصل در نظام جمهوری تأمین سعادت و خوشبختی نیست، پاسداری از حق و عدالت است. بنابراین، دولت

نباید در مناسبات و معاملات افراد با یکدیگر مداخله کند. اصلِ حق و عدالت به‌منزلهٔ پیمان اجتماعی است. جامعهٔ مدنی را نمی‌شود بر پایهٔ تصورات مختلف مردم از خوشبختی بنیاد کرد. هرکس آزاد است که تصور خودش را از خوشبختی داشته باشد. دولت حق ندارد مردم را برخلاف تصوری که از خوشبختی دارند به‌سعادت برساند؛ فقط باید اطمینان حاصل کند که همه با مسالمت با هم زندگی می‌کنند.

اصل حق در کشور، قاعدهٔ مطلق و بدون قید و شرط است. اما خوشبختی، به‌عقیدهٔ کانت، اولاً اصل نیست و ثانیاً اگر قرار باشد جای اصل حق را بگیرد، منجر به‌آشوبهای سیاسی و فسادهای اخلاقی خواهد شد. و این معنا ما را به‌یاد کلام اسپینوزا می‌اندازد که معتقد است فشار مفرط برای تهذیب اخلاق در جامعه، خود به‌ایجاد مفاسد اخلاقی می‌انجامد. حتی اگر به‌سعادت رساندن مردم با کمال حسن نیت نیز اصل قرار داده شود، عواقب مصیبت‌بار برای مردم و حکومت خواهد داشت. حکومت می‌خواهد بنا به‌تشخیص خودش مردم را سعادتمند کند و کار را به‌استبداد می‌کشاند؛ مردم نیز، از طرف دیگر، چون نمی‌خواهند از حق متعلق به‌همهٔ آدمیان دست بردارند که خود تعیین کنند خوشی و سعادتشان در چیست، متمرد می‌شوند و سر به‌شورش برمی‌دارند.

به‌اینجا رسیدیم، بی‌مناسبت نیست سخنی هم دربارهٔ نظر کانت دربارهٔ استبداد و شورش بگوییم. کانت این هردو مسأله را جنبه‌های مختلف قانون‌شکنی می‌بیند. قانون‌شکنی مردم، به‌عقیدهٔ او، در این است که شورش کنند. شورش بدترین جنایتهاست زیرا اساس قانون‌گذاری را برمی‌اندازد. طغیان و قیام در نظر کانت مطلقاً مردود است. اگر حق قیام به‌صورت قاعده درآید، پایهٔ حکومت قانون سست می‌شود، و حتی خود قانون مهمل و معطل می‌ماند. در شورش و طغیان هیچ‌کس نیست که قضاوت کند که حق با کیست و، بنابراین، حق که بالاترین اصل در تأسیس دولت است لوث می‌شود.

سخنان کانت در منع شورش و لزوم اطاعت از دولت، جالب توجه است و همیشه بسیار بحث‌انگیز بوده است. می‌گوید:

۱) مردم مکلفند حتی تحمل‌ناپذیرترین سوءِاستفاده‌ها از قدرت را نیز تحمل کنند. مقاومت در برابر قوانین دولت، خود عملی خلاف قانون است.

۲) اگر تغییری در قانون اساسی و نظام سیاسی لازم باشد، فقط قدرت حاکم می‌تواند به‌آن مبادرت کند، نه مردم از طریق انقلاب.

۳) ولی اگر انقلابی به‌پیروزی برسد و نظام سیاسی جدیدی تأسیس شود، عدم مشروعیت اصل و آغاز آن، شهروندان را معاف از این تکلیف نمی‌کند که نظام سیاسی جدید را بپذیرند و مطیع آن باشند.

۴) مردم فقط می‌توانند دربارهٔ کسی که به‌ایشان ستم می‌کند قضاوت کنند و حق ندارند در برابر او به‌زور متوسل شوند.

۵) مردم هرگز حق شورش و انقلاب ندارند، حتی اگر سوءِاستفاده و ظلم به‌حد اعلا برسد. شورش و انقلاب یکی از بدترین جرمها و مستوجب سخت‌ترین کیفرها حتی مجازات اعدام است.

اما روی دیگر سکه دولت است. حکومت نیز مانند مردم باید پای‌بند حق و عدالت باشد. مردم نیز در مقابل دولت حقوقی دارند که به‌هیچ‌وجه چشم‌پوشیدنی نیست، منتها قدرتی ندارند که آن حقوق را اعمال کنند. عقاید کانت در این مورد هم شنیدنی است. می‌گوید:

۱) حقوق انسانی مهمتر از نظم و آرامش است. پایهٔ نظم و آرامش ممکن است ظلم و جور باشد. حکومت ستمگر حتی بی‌نظمیها و اختلالهایی را که مبین عدالتخواهی است سرکوب می‌کند.

۲) مردم حق دارند از حکومت بخواهند که از اقدامات خلاف عدل خودداری کند.

۳) هرچیزی را که ممکن نباشد مردم خود بر خویشتن تحمیل کنند، قانونگذار نیز نمی‌تواند بر ایشان تحمیل کند.

۴) تنها ضامن حفظ حقوق مردم آزادی بیان است. بنابراین، این تنها حربه‌ای که ممکن است حکومت را وادار به‌اصلاحات کند، باید محفوظ بماند.

۵) اطاعت عاری از روح آزادی، سبب پیدایش گروههای مخفی می‌شود.

بنابراین اطاعت از قوانین باید توأم با روح آزادی باشد. اگر روح آزادی بر جامعه حکمفرما باشد، عقل من به‌من می‌گوید که الزام قانونی عادلانه و بحق است. آنچه امکان می‌دهد که مردم با هم در جامعه زندگی کنند، حق و قانون است. راست است که حکومت کامل حق و قانون هرگز به‌حقیقت نمی‌پیوندد، ولی استبداد قانون را برمی‌اندازد و طغیان حیات جامعه را به‌خطر می‌افکند.

بعضی از متفکران سخنان کانت را در دفاع از حق مردم از یک طرف، و منع شورش و انقلاب از طرف دیگر، ضد و نقیض دانسته‌اند و او را متهم کرده‌اند که به‌سبب ترس از حکومت وقت در پروس اینطور جانب دولت را گرفته است. ولی گمان نمی‌رود این اتهام وارد باشد. اولاً کانت طرفدار سرسخت انقلاب امریکا و انقلاب فرانسه بود و برخلاف دیگر فیلسوفان و شاعران و ادیبان همعصرش که اول انقلاب کبیر را ستودند و آنرا مبشر عصر خجسته‌ای در تاریخ بشر معرفی کردند و بعد از بیم گسترش زمین‌لرزهٔ انقلاب به‌میهنشان، رفیق نیمه‌راه شدند و روی از آن گرداندند، کانت تا آخر به‌انقلاب وفادار ماند. او به‌بیچارگیها و سختیها و سنگدلیهای ناشی از انقلاب اذعان داشت، ولی معتقد بود که عظمت دگرگونیها و شور و شوقی که در نتیجهٔ آن پدید آمده است نباید نادیده گرفته شود و در همین زمینه در ۱۷۹۸ یعنی در ۷۴ سالگی در رساله‌ای نوشت: «چنین پدیده‌ای در تاریخ بشر هرگز فراموش نمی‌شود، زیرا استعدادی را برای کمال‌پذیری و بهبود در طبع آدمی به‌ظهور رسانیده است که سیاستمداران حتی به‌خواب هم نمی‌دیدند. تنها هنگامی که طبیعت و آزادی با هم جمع شوند چنین پدیده‌ای بوجود می‌آید.» ثانیاً، کانت هیچ‌گاه از حکومت پروس ترس بیجا نشان نداد و با کمال شهامت آنچه را ــ بخصوص در زمینهٔ دین ــ به‌آن معتقد بود نوشت و مدتی حتی به‌این سبب به‌حکم دستگاه سانسور از انتشار هرگونه‌ای نوشته‌ای دربارهٔ دین ممنوع شد، و از این جهت درست برخلاف هگل بود که از راه چاپلوسی نسبت به‌حکومت مطلقهٔ پروس، به‌ایدئولوگ آن دستگاه مبدل شد.

اما به‌هرحال، حقیقت این است که حکومت پروس حکومت فردی بود و اولیاءِ امور در آن سخت از انقلاب امریکا و فرانسه به‌وحشت افتاده بودند و حتی اشخاص شجاع هم اگر می‌خواستند زبانشان را نبرند و لااقل از گفتن حقایق بنیادی منع نشوند، می‌بایست جانب احتیاط را رعایت کنند. کانت به‌هیچ‌وجه محافظه‌کار نبود. در فلسفه انقلابی کرد که پس‌لرزه‌های آن هنوز زندگی یکایک ما را تکان می‌دهد. بیجهت نبود که بارها با تاریک‌اندیشان و سنت‌پرستان و قدرتمداران اختلاف پیدا کرد و عاقبت مقامات کلیسای کاتولیک آثارش را رسماً در فهرست کتب ممنوعه جای دادند. اما به‌هر تقدیر، نباید فراموش کرد که شالودهٔ فلسفهٔ او در

کلیهٔ شعب، مفهوم قانون است. می‌گوید حتی عقل باید تابع قانون باشد ــ منتها قانون عقلی ــ وگرنه دیگری قوانین خود را بر آن تحمیل خواهد کرد. و باز می‌گوید بدون قانون هیچ چیزی دوام نخواهد داشت.

نتیجهٔ اجتناب‌ناپذیر بیقانونی در تفکر، از دست رفتن آزادی است. در فلسفهٔ نظری کانت، انبوه پراکنده و پریشان حسیات و مجربات که از تجربیان و بخصوص از هیوم به‌ارث رسیده بود و اساس علوم طبیعی را متزلزل کرده بود، بالاخره به‌نیروی اصول بنیادی قوهٔ شناخت ما به‌نظم درآمد و تابع قوانین علمی شد. در فلسفهٔ اخلاق، سلیقه‌ها و پسندهای شخصی که راه را برای نسبیگرایی اخلاقی می‌گشودند و کاری می‌کردند که دیگر سنگ روی سنگ بند نشود، همه در کانت تابع قانون اخلاق شدند. در فلسفهٔ نظری، قانون اساسی این است که تجربهٔ حسی باید با صورتهای مقدم بر تجربهٔ ذهن آدمی ــ یعنی زمان و مکان و مقولات ــ جمع شود تا معرفت پدید بیاید و هرچیزی که فاقد یکی از این دو رکن باشد، خارج از حوزهٔ علم بشری است. در فلسفهٔ عملی، هیچ قاعده یا دستوری که کسی در کردار نصب‌العین قرار دهد اخلاقی نیست مگر هنگامی که با قانون بنیادی اخلاق ــ یعنی امر مطلق ــ منطبق باشد ــ امر مطلقی که می‌گوید چنان کن که بتوانی بخواهی قاعده‌ای که در هر مورد از آن پیروی می‌کنی، به‌قانون کلی اخلاق برای همه مبدل شود.

به‌همین وجه، در جامعه نیز اساس و شالودهٔ همه چیز حق و قانون است. هرکسی ــ اعم از فرمانروا و فرمانبردار ــ از قانون سر بپیچد خارج از حوزهٔ مدنیت است. ممکن است تضادی در موضع کانت ببینیم که از طرفی آزادی فرد را به‌چنین مرتبهٔ والایی می‌رساند، و از طرف دیگر حق قیام را از او می‌گیرد. ولی این تضاد ــ یعنی تضاد بین زور و حق، بین آزادی و الزام، بین آنچه هست و آنچه باید باشد ــ از ۲۵۰۰ سال پیش که علم سیاست به‌دست افلاطون و ارسطو مدون شد، همیشه محور افکار بوده است. هر ابداع و ابتکاری که در نظریه و عمل صورت گرفته و هر اندیشه‌ای که در علم سیاست از ناحیهٔ هر مکتبی ــ دینی و غیردینی ــ عرضه شده، به‌منظور سازگار کردن این دو عنصر ــ یعنی حق و زور ــ بوده است. کانت از سویی یکی از متفکران طرفدار دموکراسی لیبرال است، و از سوی دیگر پایه‌گذار عمدهٔ ایده‌آلیسم آلمان که از راه فلسفهٔ هگل از جناح راست به‌فاشیسم و نازیسم و از جناح

چپ به‌مارکسیسم و کمونیسم منتهی شد. اما چنانکه دیده‌ایم و می‌بینیم، نه دموکراسی لیبرال هرگز توانسته الزام و اجبار را بکلی از صحنهٔ سیاست طرد کند، و نه مارکسیسم و کمونیسم موفق شدند فرد و آزادی او را یکسره در یک کل ایده‌آل حل کنند. بنابراین، شاید اگر ایرادی وارد است، نه به کانت، بلکه به‌آن طرفه معجونی که نامش آدمیزاد است وارد باشد که از یک منتهاالیه پای در گل ماده دارد و از منتهاالیه دیگر سر در آسمان اندیشه. حقیقت مطلب این است که کانت عقیده دارد برای اینکه حکومت عدل و قانون بر جامعه و صلح جاوید در جهان حکمفرما شود، باید کاری کنیم که منش آدمیان تغییر کند. انقلاب ممکن است مردم را از یوغ استبداد برهاند، ولی از اصلاح واقعی اندیشهٔ مردم ناتوان است. عصبیتها و پیشداوریهای تازه جانشین عصبیتهای پیشین می‌شوند، زیرا فکر مردم دفعتاً تغییر نمی‌کند.

باری، تا اینجا کانت دربارهٔ تأسیس حکومتی بر پایهٔ حق و عدالت سخن می‌گفت که ضامن آزادی فرد باشد و بهترین محیط را برای پرورش استعدادهای آدمیان ایجاد کند. ولی او توجه دارد که تضاد و ستیزه منحصر به‌صحنهٔ داخلی کشورها نیست و اگر بنا باشد جنگ با وجود نقشی که در پیشرفت بشر داشته، بالاخره از میان برود تا آمال انسان هرچه بیشتر به‌مرحلهٔ عمل نزدیک شود، مناسبات بین‌المللی نیز باید تغییر کند و صلح و آرامش نه‌تنها بر هر کشور بتنهایی، بلکه بر جامعهٔ جهانی سایه بیفکند. همانگونه که ستیزه و پیکار همگانی افراد با یکدیگر ایشان را به‌تشکیل جامعهٔ مدنی واداشت، خطر دائمی جنگ نیز می‌تواند دولتها را به‌همگروه شدن وادارد. همان گامی را که انسان آزاد ولی نامنضبط و سرکش برداشت، دولتهای آزاد ولی نامنضبط و سرکش نیز باید بردارند.

پیشتر دیدیم که کانت حکومتی را که آزادی و قانون به‌طور کامل بر آن حکمفرما باشد یکی از «ایده»ها می‌داند که عقل به‌ما حکم می‌کند نهایت کوشش را در نزدیک شدن هرچه بیشتر به‌آن بکار ببریم، ولی معلوم نیست حصول کامل آن هرگز شدنی باشد. صلح جاوید و تأسیس جامعهٔ جهانی نیز، به‌عقیدهٔ کانت، یکی دیگر از ایده‌هاست که شاید هیچگاه به‌نحو اتم تحقق‌پذیر نباشد، اما عقل به‌ما می‌گوید که مکلفیم چه در عمل سیاسی و چه در حیات اخلاقی، و خواه در کردار فردی و خواه در فعالیت اجتماعی، پیوسته در پی آن باشیم. کانت می‌گوید: «مسأله

این نیست که آیا صلح جاوید حقیقت است یا وهم و پندار، باید چنان عمل کنیم که گویی حقیقت است» و برای ایجاد نظمی بکوشیم که به‌بهترین وجه متناسب با حصول آن و پایان دادن به‌آفت جنگ میان دولتها باشد. به‌فرض هم که جنگ قانون طبیعت باشد، این قانون که مبین علیتی طبیعی است ما را اخلاقاً از تلاش برای ایجاد وضعی که جنگ را از میان ببرد، معاف نمی‌کند. این همان تقابل بین «هستی» و «بایستی» است که شالودهٔ فلسفهٔ اخلاق و فلسفهٔ تاریخ و اندیشهٔ اجتماعی و سیاسی کانت است و پیشتر نیز بارها به‌آن اشاره کرده‌ایم، و اکنون کانت آن‌را بـه‌مناسبات بین‌المللی تسری می‌دهد.

برنامه‌ها و افکار کانت دربارهٔ صلح جاوید عمدتاً در کتاب کوچکی به‌همین نام مندرج است. در این نوشته، کانت کوشیده است که با توجه به‌علل جنگ در تاریخ و بر پایهٔ ملاحظات اخلاقی و فلسفی و سیاسی و حقوقی، چاره‌ای اساسی بـر ایـن سفاهت بیندیشد. برای رفع دشمنیها و ستیزه‌های ملی و استقرار نظم عالمگیری که ضامن صلح پایدار باشد، کانت پیشنهاد می‌کند که (۱) هر پیمان صلحی که به‌نیت پنهان زمینه‌سازی برای جنگهای آینده بسته شود، از درجهٔ اعتبار ساقط باشد؛ (۲) هیچ دولتی مجاز نباشد با استفاده از حقوق موروثی یا از طریق بیع و معاوضه و هبه، خاک کشور دیگری را به‌خاک خود ضمیمه کند؛ (۳) ایجاد و حفظ نیروهای مسلح زیر پرچم و ارتشهای دائمی برای همهٔ دولتها ممنوع شود؛ (۴) هیچ دولتی حق مداخله در نظم سیاسی کشورهای دیگر را نداشته باشد؛ (۵) نظام حکومتی همهٔ کشورها متکی به‌ارادهٔ جمهور مردم یا جمهوری باشد؛ (۶) حقوق بین‌الملل بر پایهٔ نظام فدرالی که همهٔ کشورهای برخوردار از حکومت جمهوری حقیقی در آن عضویت داشته باشند، تأمین گردد.

در اینجا نیز، مانند همیشه، کانت واقع‌بینی نشان می‌دهد و معتقد است که سیر تکاملی از جنگ به‌صلح پایدار و جامعهٔ جهانی، باید مرحله بـه‌مرحله صـورت بگیرد. در مرحلهٔ نخست، در کشورها باید آزادی و قانون حاکم شود، زیرا دولتی که فاقد نظم جمهوری باشد و قانون در آن از ارادهٔ مردم سرچشمه نگیرد و آزادی و حقوق انسانی محترم شمرده نشود و حق جز به‌معنای زور نباشد، در صحنهٔ جهانی نیز برای دیگر کشورها منشأ خطر است. در مرحلهٔ دوم، حقوق بین‌الملل، حاکم بر

مناسبات دولتها می‌شود. این مرحله البته نسبت به‌هرج‌ومرج جهانی برتری دارد، ولی هنوز بسیار ناقص است زیرا قدرتی نیست که ضامن رعایت قوانین بین‌المللی از طرف دولتها باشد. هنوز قوای مقننه و قضائیه و مجریه در سطح جهانی تأسیس نشده‌اند و هر دولتی هنوز بر حق حاکمیت ملی خود پافشاری می‌کند و این حق را به‌معنای آزاد بودن از هر قید و الزامی از خارج می‌داند. اما، به‌نظر کانت، نفس این امر که حتی در چنین وضعی دولتها از حق ــ ولو حق حاکمیت و حق جنگیدن ــ سخن می‌گویند نشان می‌دهد که استعداد اخلاقی چیرگی بر پرخاشجویی و ستیزه‌گری در آدمی موجود است. در این مرحله، نامحتمل نیست که دولتها تن به‌نوعی فدرالیسم منطقه‌ای و مآلاً جهانی و اتحاد و تأسیس مجامعی مانند سازمان ملل بدهند که قدرت هیچ دولتی را افزون نکند و غرض از آن حفظ آزادی دول متحد باشد، ولو اینگونه مجمع یا سازمان بین‌المللی نیروی اجرایی نداشته باشد. تفاوت منشور چنین سازمانی با معاهدات دوجانبه در میان دولتها به‌نظر کانت در این است که در اینجا اصولاً پایان دادن به‌هرگونه جنگی مطرح است، نه یک جنگ معین. بدون شک، این ترتیب هنوز دارای کیفیت منفی است ــ اتحادی است به‌منظور اینکه کسی مبادرت به‌جنگ نکند ــ و هنوز از آرمان مثبت جامعهٔ جهانی بسیار فاصله دارد.

در مرحلهٔ سوم، نظم جهانی حکمفرما می‌شود، و دنیا به‌صورت میهن همهٔ افراد بشر درمی‌آید. این همان «ایده» یا آرمانی است که کانت می‌گوید فرض باید بر تحقق‌پذیری آن باشد و بر آدمیزاد تکلیف است که از هیچ تلاشی برای رسیدن به‌آن دریغ نکند. بدبینان ممکن است به‌این «ایده» نیشخند بزنند و جامعهٔ جهانی را از قبیل پندارهای پوچ بدانند. ولی فراموش نکنیم که بسیاری از آنچه در مرحلهٔ اول و مرحلهٔ دوم سیر به‌سوی صلح جاوید مطمح نظر کانت بوده و در روزگار او خیال خامی پنداشته می‌شده است، از زمان انقلاب کبیر فرانسه که عامل عمدهٔ برانگیختن کانت به‌اینگونه نظریه‌پردازیها بوده، جامهٔ عمل پوشیده است. امروز در سراسر اروپا و امریکای شمالی و ژاپن و استرالیا ارادهٔ مردم حاکم است و در بقیهٔ نقاط دنیا نیز مردم یا کمابیش به‌آرمان خودگردانی رسیده‌اند یا در تلاش رسیدن به‌آنند و از وجود آرمان حق و عدالت آگاهی پیدا کرده‌اند، حال آنکه در گذشته حتی وقوف

به‌آن هم نداشتند. در این قرن، اول جامعهٔ ملل تأسیس شد، بعد از هم پاشید، ولی دوباره سازمان ملل متحد بوجود آمد که البته بسیاری عیبها می‌توان بر آن گرفت ولی تشکیل آن در جهت رسیدن به‌هدفهای کانت است، و هکذا بسیاری تحولات دیگر. پس تاریخ دویست‌سالهٔ اخیر بیشتر مؤید نظریات کانت بوده است تا زهرخند بدبینان و ناباوران، و این امر تصادفی نیست. کانت همیشه پیش از آنکه بگوید اطاعت از فلان قانون یا کوشش برای رسیدن به‌بهمان آرمان ضروری است، اول امکان حصول آنرا نشان می‌دهد. اول در نقد عقل محض ثابت می‌کند که امکان مختار بودن آدمی هست و بعد در نقد عقل عملی بحث می‌کند که باید از قانون مطلق اخلاق اطاعت کرد. در اینجا هم نخست با مطالعه در تاریخ و مردم‌شناسی و وضع جامعه، و صرف‌نظر از کلیهٔ ملاحظات اخلاقی، نشان می‌دهد که صلح از قبیل خیالهای خام نیست و سپس حکم می‌کند که تکلیف اخلاقی ما هموار کردن راه وصول به‌آن است.



در جمع‌بندی فلسفهٔ تاریخ و فلسفهٔ سیاسی کانت می‌توانیم چنین بگوئیم که تنش بین آنچه هست و آنچه باید باشد ــ یا به‌اصطلاح خود وی، بین تجربه و ایده ــ محور اندیشهٔ اوست. تجربه ممکن نیست هرگز به‌غایت برسد: غایت هم به‌معنای انتها و پایان وهم به‌معنای مقصود و غرض از نظم خلقت. واقعیت وجود آدمی ــ یعنی انسان مقید به‌زنجیر زمان و مکان ــ هیچگاه به‌حد کمال نمی‌رسد. به‌قول شاعر خودمان: در آن زمان که رسی عاقبت به‌حد کمال / چو نیک درنگری در کمال نقصانی. همیشه تجربه‌های تازه حاصل می‌شود و هستی زمانی و غیرمتعالی و غیرآرمانی آدمی را دگرگون می‌کند. اما بالاتر از آنچه هست، ایده یا آرمان است، یعنی آن چیزی که به‌حکم عقل عملی بشر می‌تواند باشد و باید باشد. ما در چارچوب تجربه زندگی می‌کنیم، اما چراغ هدایتی همیشه از دور ما را به‌سوی خود می‌خواند و به‌تلاشهایمان جهت می‌دهد. تجربه نمی‌تواند به‌من بگوید که فراتر از مصلحت وقت، شایسته است چه کنم و به‌چه چیز می‌توانم در یک هستی متعالی و فراتر از تجربه دل ببندم و اخلاقاً تکلیف من چیست. ایده یا آرمان، حد است، نمونهٔ اعلاست، برای اینکه آدمی به‌آزادی خویش آگاهی پیدا کند و از واقعیت ــ یعنی آنچه هست ــ تعالی بجوید

و نظم قانونی و سیاسی را به‌پایگاهی که درخور کرامت بشر است برساند. اما از آنجا که این حد اعلا به‌تجربه تعیین‌شدنی نیست و هیچ‌کس نمی‌تواند و حق ندارد بگوید انسان کجا باید متوقف شود، آزادی از هر حدی درمی‌گذرد.

اکنون شاید کلام شاهوار کانت را بهتر بفهمیم که از همان اول کار در فلسفهٔ نقدی می‌گوید: «می‌بایست شناخت را حذف کنم تا جا برای ایمان باز شود.» شرط استقرار نظم متکی به‌ارادهٔ جمهور مردم و صلح جاوید و جامعهٔ جهانی، وفاداری بی‌قید و شرط به‌آرمان یا «ایده» حق است. پس ما در همان‌حال که از نردبان تجربه‌های گذشته و کنونی به‌سوی تجربه‌های آینده بالا می‌رویم و چشم به‌واقعیتها داریم، از سرچشمهٔ لایزال قانون مطلق اخلاق در قلمرو فوق محسوس کسب انگیزه و نیرو می‌کنیم. کانت در مورد آنچه هست واقع‌بین است و در مورد آنچه باید باشد آرمان‌گراست. دلسردی از واقعیات را دلیل تلاش بیشتر برای تغییر واقعیتها می‌داند. از یک‌سو ثابت می‌کند که آدمی در ساحت تجربه هرگز قادر به‌احاطه بر کلیت امور نیست و، بنابراین، محال است بداند که کردار او سرانجام چه نتیجه‌ای خواهد داد (درسی که بدبختانه شاگردانش، هگل و مارکس، فراموش کردند)، و از سوی دیگر بدون قید و شرط خواستار عمل به‌راهنمایی قانون مطلق اخلاق در حیات فردی و اجتماعی و سیاسی است ــ قانونی که می‌گوید حق نداری از هیچ انسانی به‌عنوان وسیله برای رسیدن به‌هدف استفاده کنی ــ درسی که با نهایت تأسف باز هم شاگردانش آنرا به‌نسیان سپردند. کانت اعتقاد راسخ دارد که زندگی بدون آرمان، شایستهٔ هیچ موجود عاقلی نیست و اگر مفهوم حق از جهان رخت بربندد، دیگر معنا و ارزشی برای حیات انسان متصور نیست. آدمی تنها موجودی است که از پذیرش آنچه هست سر باز می‌زند. چکیدهٔ فلسفهٔ سیاسی کانت همین است و بس.

عزت‌الله فولادوند

میشل فوکو: رازبینی و راستگویی

میشل فوکو، استاد کرسی نظامهای فکری در بالاترین مؤسسهٔ آموزش عالی فرانسه، کُلژ دو فرانس، و یکی از متفکران پرنفوذ عصر ما، در ۱۹۲۶ در شهر پوآتیه در آن کشور به‌دنیا آمد، و وقتی در ۱۹۸۴ درگذشت، مرگش خلئی پرنشدنی در صحنهٔ روشنفکری میهنش بوجود آورد. کمتر متفکری در قرن کنونی به‌قدر او در تاریخ و فلسفه و ادبیات و علوم اجتماعی و حتی روانپزشکی تأثیر گذارده است. دید تازه‌ای که او در نتیجهٔ دادوستد فکری با پیشینیانش، مارکس و نیچه و فروید و سارتر، نسبت به‌مسألهٔ دانش و قدرت و عینیّت و ذهنیّت و شناخت و تکوین تاریخی و نقش اجتماعی این مفاهیم ایجاد کرد، اساس معرفت سیاسی را در غرب تکان داد و اندیشهٔ نقّاد را به‌قالبی مستقل از کامشهرها و ایدئولوژیهای سیاسی ریخت.

شورش دانشجویان فرانسوی در ۱۹۶۸ و وقایع مرتبط با آن، فصل نوینی در تعقل اجتماعی در آن کشور گشود و سبب بازاندیشی دربارهٔ نقد فرهنگی و فلسفی و سیاسی شد و بسیاری از روشنفکران را، به‌گفتهٔ فوکو، متوجه «انحطاط [مارکسیسم] به‌عنوان چارچوبی جزمی [و] ناتوانی [آن] از رویارویی با سلسله‌ای دراز از مسائل (مانند مسألهٔ زنان و مناسبات زنان و مردان و روانپزشکی و محیط و اقلیتها و بزهکاری) کرد که سنتاً جزء قلمرو رسمی آن نبود[1].» پس از اینکه تظاهرات دانشجویان و اعتصاب عمومی ۱۹۶۸ از همدوشی و همگامی با یکدیگر و برپا کردن انقلابی تمام‌عیار بازماندند، واکنشی ضدّ مارکسیستی پدید آمد که اصولاً

1. «Polemics, Politics and Problematizations: An Interview with Paul Rabinow.» in *The Foucault Reader* (New York, 1984), p. 386.

ماتریالیسم تاریخی و نظریهٔ سیاسی جوشیده از آنرا، بویژه از لحاظ تحلیل واقعیتهای اجتماعی، مورد تردیدهای جدّی قرار داد و سر مخالفت با این تصور برداشت که عامل تعیین‌کنندهٔ مناسبات و سرنوشت اجتماعی، منطق تاریخ است و روشنفکران کلی‌نگر رسالتی در ابلاغ و ایضاح جبر تاریخ بر عهده دارند. پرولتاریا ــ یعنی همان موجود افسانه‌ای پیشتاز انقلاب ــ به‌یاری دانشجویان شورشی نرفت؛ حزب کمونیست فرانسه بنا به‌مصلحت روز سرگرم سازش سیاسی با دوگل شد؛ و از مجموع وقایع چنین برآمد که، دست‌کم در فرانسه، اسطورهٔ تاریخ و جبر تاریخ قادر به‌ریشه کنی زور و سرکوب و بهره‌کشی نیست و خود حزب کمونیست نیز از قماش سایر نیروهای سرکوبگر است[1] و از نظریات مارکس بهره‌برداریهای ناروا می‌کند و، به‌تعبیر سارتر، «حزبی انقلابی [است] ... مصمّم به‌اینکه انقلاب نکند[2].» مختصر بگوییم، پندی که از رویدادهای ماه مه ۱۹۶۸ گرفته شد این بود که زورگویی و سرکوبگری و قدرتمداری منحصر به‌هیچ دستگاه سیاسی-اجتماعی بتنهایی نیست و در سراسر شبکهٔ پیچیدهٔ کنترل اجتماعی پراکنده است که شامل بوروکراسی متحجر آن حزبِ باصطلاح «انقلابی» نیز می‌شود.

روشنفکران سرشناس روزبروز از تضادهایی که از دههٔ ۱۹۵۰ آغاز به گسترش کرده بود بیشتر آگاه می‌شدند و پی می‌بردند که آنچه باید موجب رستگاری آدمی در این جهان شود، جبر تاریخ از طریق «پراکسیس» انقلابی نیست. به‌دنبال تجاوز شوروی در ۱۹۵۶ به‌مجارستان، و در ۱۹۶۸ به‌چکوسلواکی، و گرایش متزاید حزب کمونیست فرانسه به‌استالینیسم و پیروی آن از سیاستهای ناسیونالیستی در مسألهٔ الجزایر، وضع بیشتر رو به‌دگرگونی گذاشت. روشنفکرانی مانند میشل فوکو و ژیل دولوز[3] و ادگار مورن[4] و آندره گلوکسمان[5] نتیجه گرفتند که وجود «مجمع‌الجزایر گولاگ»، یعنی دستگاه عظیم و مخوف شکنجه و زندان و تبعید، در شوروی ناشی از منطق ذاتی مارکسیسم است.

---

۱. برای آگاهی از کتابشناسی مربوط به‌این طرز فکر، رجوع کنید به:
Michel Foucault, Politics, Philosophy, Culture, ed. Lawrence D. Kritzman (New York & London, 1990), p. x.

2. Jean-Paul Sartre, *On a raison de se révolter* (Paris, 1974), p. 38.

3. Gilles Deleuze

4. Edgar Morin

5. André Glucksmann

امروز بیشتر روشنفکران فرانسوی، پس از دوره‌ای طولانی عشقبازی با مارکسیسم، از آن مرحله گذشته‌اند و اذعان دارند که مرام مذکور باید از دموکراسی تفکیک شود. مورن می‌گوید ما وارد روزگار بعد از توتالیتاریسم شده‌ایم که اصول ضد فاشیستی و ضد استعماری همه اکنون در یک نظام اخلاقی ضد مارکسیستی به‌هم رسیده‌اند و همسو شده‌اند[۱]. در ۱۹۳۶ در دورهٔ جبههٔ خلق، فرانسه مظهر آرمانهای دموکراسی و سوسیالیسم بود، و در عالم فرهنگ کسانی چون آندره مالرو و لویی آراگون و پابلو پیکاسو و آندره ژید در مقام خدایی بودند. ولی امروز دیگر از اینگونه هنرمندان چپگرای مبارز خبری نیست که با آبروی هنری خویش شعلهٔ امید به‌برادری و آزادی جهانی را در افق زرّین سوسیالیسم علمی زنده نگاه دارند. ما اکنون در جهانی بسر می‌بریم که ایده‌ئولوژیهای سیاسی عموماً از اعتبار و مشروعیت افتاده‌اند و چاره‌های کهن مارکسیستی برای دردهای اجتماعی و اقتصادی با بدگمانی یا ناباوری روبروست.

میشل فوکو بی‌آنکه قصد داشته باشد منکر تأثیر مارکس در بسط و توسعهٔ اندیشه‌های خویش شود، از این شِکوه دارد که مارکسیسم «برای درک این معمایی که ما نام آن‌را قدرت گذاشته‌ایم» کمکی به‌ما نمی‌کند[۲]. او و کسانی مانند دولوز، نقش روشنفکر مبارز را از دیدگاهی دیگر می‌نگرند. روشنفکر، دیگر عهده‌دار این رسالت نیست که رایزن توده‌ها و عیبجوی محتوای ایده‌ئولوژیک فلسفه‌های اجتماعی و سیاسی باشد، بلکه باید اَبزار تحلیل و نقد و سنجش را در اختیار جامعه بگذارد. فوکو می‌گوید: «ما باید ابزارها و وسایلی به‌مردم بدهیم که به کارشان بخورد. وقتی گروههایی مشخصاً برای اینگونه تحلیلها تشکیل دادیم و وارد مبارزه شدیم و از آن ابزارها یا ابزارهای دیگر استفاده کردیم، کم‌کم امکانات بوجود می‌آید[۳].» او مؤسساتی مانند تیمارستانها و مدارس و ادارات تأمین اجتماعی را

---

1. Edgar Morin, *Pour Sortir du XXe siècle* (Paris, 1981).

2. Michel Foucault, «Les intellectuels et le pouvoir,» *L'Arc* 49 (1972), p. 72.
به‌نقل از مقدمهٔ *Michel Foucault. Politics, Philosophy, Culture.* این مقاله بحثی میان فوکو و دولوز است که ترجمهٔ انگلیسی آن در کتابی بهاین نام و نشان چاپ شده است:
Language, Counter-Memory, Practice: Selected Essays and Interviews by Michel Foucault, ed. & trans. D. F. Bouchard (Ithaca, 1977).

3. Michel Foucault, «Confinement, Psychiatry, Prison,» in *Politics, Philosophy, Culture*, p. 197.

بررسی می‌کند تا نشان دهد که تئوری چگونه از عمل می‌روید و به‌جای اینکه مانند سارتر سرگرم بحث دربارهٔ انقلاب و دگرگونیهای جهانگیر شود، می‌پردازد به‌فنون و «تکنولوژیها»ی سلطه و کنترل که در بافت نهادهای اجتماعی تنیده شده است و بنیاد پیکارهای سیاسی است. تمام شد آن روزگاری که روشنفکر کلیددار گنج حقیقت و عدالت و سخنگوی ستمدیدگان بود. به گفتهٔ ژان-فرانسوا لیوتار در کتابی به‌نام مقبرهٔ روشنفکر، عمر روشنفکری که به‌نمایندگی بشر و در تبلیغ حقایق کلی سخن می‌گفت بسر رسیده است. هنرمند یا فیلسوف یا نویسنده موجودی آزمایشگر است که مانند دیگران باید بیازماید و خطا کند و یاد بگیرد و گام به گام پیش برود[1]. حتی سارتر، با آن اعتقاد راسخ به‌تعهد و کسی که می‌گفت بالاترین دلیل وجود روشنفکر جلب توجه ستمدیدگان به‌اصول انقلاب است، چند سال پس از رویدادهای ۱۹۶۸ در مناظره‌ای با هربرت مارکوزه نظر او را رد کرد که مدعی بود کار روشنفکر صورت‌بندی غایت آمال نهضتهای پیشرو و خواستهای کارگران است. سارتر درعوض اعلام کرد که کارگران خود بهتر می‌توانند احساسات و افکار خویش را بیان کنند و این قبیل تصورات همه باید دگرگون شوند و دیگر جایی برای روشنفکر به‌معنای قدیم کلمه نیست[2]. اما او نیز تا آخر معتقد بود که دانایی، توانایی است و آنچه به‌جهان شکل می‌دهد قدرت اندیشه‌هاست.

روشنفکر کلی‌نگر، یا «روشنفکر عام»، کسی است که هدفهای فراگیر دارد و می‌خواهد به‌سبک کسانی مانند هگل از طریق ایده‌ئولوژیهای مذهبی و مسلکی برای سراسر جهان و جمیع افراد آدمی تکلیف معین کند و بطبع ادعا دارد که حقیقت بالتّمام بر او آشکار است و اگر خدای نکرده چیزی مانده باشد که هنوز مکشوف نشده، به‌دلیل توطئهٔ دشمنان یا عنادکژاندیشان یا قلّت زمان بوده است. کسی که این کلی‌نگری را کنار گذاشت و تعریفی دیگر از وظیفهٔ روشنفکر داد، میشل فوکو بود. به‌تعبیر او، «روشنفکر مشخّص» (به‌تفکیک از «روشنفکر عام») مدعی کلیدداری خزانهٔ حقیقت و خواهان مرید جمع کردن نیست، بلکه می‌خواهد ببیند حقیقت

---

1. Jean-François Lyotard, *Tombeau de l'intellectuel* (Paris, 1984).

۲. مناظرهٔ سارتر و مارکوزه نخست در شمارهٔ ۷ ژوئن ۱۹۷۴ روزنامهٔ فرانسوی لیبراسیون به‌چاپ رسید. به‌نقل از کتاب *Michel Foucault. Politics, Philosophy, Culture.*

مشخص قدرتمداری و سرشت امتیازهای ویژه در جامعه چیست و پژوهشهای خویش را بر حوزهٔ مشخص شغل و تخصّص خود بنیاد می‌کند و کارش کاوش در مکانیسمهای قدرت و اندوختن «دانش استراتژیک» است.

فوکو نسبت به کلی‌گویی و کلیات بسیار بدگمان است. هدف او ردّ حقایق عام نیست. می‌خواهد ببیند کلیاتی مانند عدالت و حقیقت و طبع بشر (که همه چیز بر آن بنیاد می‌شود) چه نقش اجتماعی و کارکردی در اقتصاد و سیاست و جامعه‌شناسی و حتی علوم بظاهر دقیقی مثل پزشکی و روانپزشکی داشته‌اند[1]. به‌عقیدهٔ او، هیچ نقطه‌ای بیرون از جامعه و تاریخ نیست که مکان حقیقت مطلق باشد و بتوان از آن نظر کرد و به‌فهم کلیت امور کامیاب شد. کسانی مانند چومسکی می‌گویند با تکیه به‌مفهوم کلی عدل و زیر لوای عدالتخواهی باید با ظلم در جامعه مبارزه کرد و به‌یاری ستمدیدگان رفت، و تا هنگامی که شاخصهای عقلی برای داوری در این‌باره نداشته باشیم که داد و بیداد چیست و جامعهٔ بهتر چگونه چیزی است و طبع بشر مقتضی کدام چیزهاست، دچار سرگشتگی خواهیم بود و راه به‌جایی نخواهیم برد. هیچ‌گونه داوری و اقدامی بدون در دست داشتن اینگونه شاخصهای کلی امکان‌پذیر نیست. این طرز تفکر بدون شک از یکی از برجسته‌ترین ویژگیهای فلسفهٔ سیاسی غرب مایه می‌گیرد. بسیاری از متفکران غربی از کهنترین روزگار همواره لازم دیده‌اند برای تشخیص خوب و بد در جامعه، مدینه‌های فاضله و فاسقه در عالم نظر بنا کنند و مدلهای اجتماعی آرمانی بسازند. غالب آراء سیاسی متفکران غربی ــ از افلاطون تا مارکس ــ بر این پایه و براساس اینگونه مبادی نخستین و الگوهای ناب بنیاد شده است و یکی از هدفهای اصلی همیشه بدست آوردن معیارهای کلی برای سنجش وضع موجود بوده است.

فوکو با این روش مخالف است. نه اینکه بخواهد دست به‌کار محال نقد و سنجش بدون استفاده از معانی کلی بزند؛ ولی معتقد است که در جامعه و سیاست هر دری بر پاشنهٔ قدرت می‌چرخد و می‌گوید: «به‌نظر من، خود مفهوم عدالت یکی از تصوراتی است که در جوامع مختلف به‌عنوان ابزار کسب قدرت اقتصادی و

1. Michel Foucault in «Human Nature: Justice versus Power,» in *Reflexive Water: The Basic Concerns of Mankind,* ed. Fons Elders (London, 1974), pp. 140, 160.

سیاسی، یا سلاحی برای مبارزه با قدرت، اختراع شده و بکار رفته است[1].» به‌عقیدهٔ او، همین تمایل به کلی‌نگری سدّ راه شده و ما را در مورد نحوهٔ عملکرد یا نقش قدرت در جوامع غربی اینچنین در تاریکی نگه داشته است. کاری که اکنون باید بکنیم این است که از الگوهای آرمانی و جستجوی مدینه‌های فاضله و پی‌گیری مبادی نخستین دست بکشیم و درعوض بپرسیم قدرت بواقع چگونه در جامعهٔ ما عمل می‌کند. فوکو توضیح می‌دهد: «به‌نظر من، وظیفهٔ سیاسی در جامعه‌ای مثل جامعهٔ ما انتقاد از نحوهٔ کارکرد نهادهای بظاهر مستقل و بیطرف است. انتقاد باید طوری باشد که نشان دهد خشونت سیاسی چگونه پنهانی از طریق آن نهادها اِعمال می‌شود تا بتوانیم با آن مبارزه کنیم[2].» استراتژی او این است که حتی‌الامکان بدون توسل به کلیات در تحلیل پیش برود و هرگاه به‌مفهومی کلی مانند عدالت یا طبیعت انسانی برخورد، به‌آن تاریخیت بدهد.

راه چنین تحلیلی چیست؟ فوکو مسألهٔ نسبت نظریه و عمل ــ یا به‌طور مشخص، رابطهٔ دانش و قدرت ــ را پیش می‌کشد و پس از بررسیهای عمیق و طولانی نتیجه می‌گیرد که این دو عامل ــ یعنی دانایی و توانایی ــ خود بر محور مسألهٔ اساسی «ذهن» و «عین» یا «شناسنده» و «مورد شناسایی»[3] دور می‌زنند. ریشهٔ همهٔ مسائل اجتماعی و سیاسی در جوامع غربی، به‌نظر فوکو، رابطهٔ این دو با هم است و اینکه، به‌تعبیر خاص او، شناسنده چگونه، از سویی، قوام پیدا می‌کند و، از سوی دیگر، چگونه در برخی شرایط به‌مورد شناسایی بدل می‌شود و از حالت فعال به‌حالت انفعالی می‌افتد. عنصر فعال در اینجا، آن کسی یا نهادی است که به‌چیزی شناسایی پیدا می‌کند یا بر دیگران سلطه می‌راند. فوکو دانش را از پیکارهایی که در دنیا بر سر قدرت جریان دارد جدا نمی‌بیند و با نیچه همعقیده و با کسانی مانند چومسکی مخالف است که علم و دانش را بالاتر و والاتر از اینگونه مبارزات تصور می‌کنند. به‌عقیدهٔ او، قدرت چیزی نیست که کلاً یک جا متمرکز شود و دقیقاً بگوییم در دست کیست. هیأت حاکمه فقط رسماً و اسماً مصدر قدرت است. قدرت در شبکهٔ عظیمی محیط بر سراسر زندگی ما پخش شده است. بنابراین، ایستادگی

---

1. Ibid., p. 187.
2. Ibid., p. 171.
3. subject/object

شهروند در برابر آن نیز باید به‌یاری استراتژیهای موضعی صورت بگیرد. برخلاف تصور روشنفکران پیامبروار و کلی‌نگر، قدرتی که شب و روز بر ما حاکم است و حتی کوچکترین شؤون زندگی ما را کنترل می‌کند از ذرات بیشمار بوجود می‌آید. زورگوییهای مأموران دولت یا مقررات پیچیده و بهم‌پیوسته‌ای که شهروند به‌هر سو بچرخد دست و پای او را در پوست گردو می‌گذارند، فقط جلوهٔ سطحی این شبکهٔ پهناور است. اینگونه قدرت ــ قدرتی که سرنوشت یکایک ما را رقم می‌زند ــ چیزی نیست که به‌یک یورش یا انقلاب برافتد و تابع قانون «همه یا هیچ» باشد.

شبکهٔ قدرت چیره‌گر دولت که در جوامع امروزی همه چیز را دربر می‌گیرد، یکشبه پدید نیامده است. قرنهاست که در تکوین و گسترش بوده و حتی امروز هم با اینهمه صلابت هنوز به‌حد کمال نرسیده است، و هنوز وظیفهٔ هر شهروندی است که قدم به‌قدم از توسعهٔ بیشتر آن جلوگیری کند. برای اِعمال چنین نظم همه‌جانبه‌ای که اکنون تمام شؤون زندگی را شامل می‌شود و سراسر جامعه را آماج بلندپروازیهای سیاسی قرار داده است، دولتمداران از چهارصد سال پیش فنون ظریف و دقیق و حساب‌شده‌ای بکار بسته‌اند. نخستین نیاز آنان، اطلاع هرچه بیشتر و کاملتر از کمیت و کیفیت منابع مادی و انسانی کشور بوده است. واژهٔ فرانسهٔ statique (یا «آمار» در فارسی) در قرن هفدهم از کلمهٔ etat (یعنی «دولت») گرفته شد و در اصل به‌معنای «علم دولت» یا «علم کشورداری» بود. اشتقاق این لفظ خود نشان می‌دهد که دولتمردان به‌لزوم کسب اطلاعات دقیق و مآلاً ضرورت تزاوج دانش و قدرت برای نظارت مؤثر بر زندگی افراد جامعه پی برده بودند. ثمرهٔ این ازدواج، به‌عقیدهٔ فوکو، پیدایش «تکنولوژیها»ی نوین قدرت بوده است.

یکی از فنون عمده‌ای که دولتها برای گسترش حوزهٔ قدرت و نظارت خویش بکار بسته‌اند (و ما اینجا به‌عنوان نمونه از آن بحث می‌کنیم) شیوه‌ای است که فوکو آنرا شیوهٔ تفکیک یا جداسازی می‌نامد. نخستین مورد کاربرد آن، جدا کردن جذامیان از بقیهٔ مردم در قرون وسطا بود که بعد گسترش پیدا کرد و از ۱۶۵۶ تبدیل شد به‌گرد آوردن و محبوس کردن فقیران و دیوانگان و ولگردان در مؤسسهٔ بزرگی به‌نام «بیمارستان یا نوانخانهٔ عمومی[1]» پاریس، و سپس از اوایل قرن نوزدهم

1. Hôpital Général

به‌طبقه‌بندی بیماریها و روشهای درمانی در فرانسه انجامید و راه را برای ورود علم جدید روانپزشکی به‌بیمارستانها و زندانها و استقرار ملاکهایی برای تفکیک افراد «بهنجار[1]» از افراد «منحرف» و برچسب زدن به‌هر کدام باز کرد. البته این شیوه همه جا یکسان اِعمال نمی‌شد و در همهٔ موارد متساویاً قرین کامیابی نبود. ولی به‌هر حال، همیشه در نتیجهٔ کاربرد آن، عنصر فعال گرفتار تفرقهٔ خاطر و جدایی از دیگران می‌شد و حالت انفعالی یا کارپذیر[2] پیدا می‌کرد و از «فاعل[3]» به «مورد[4]» تغییر حال می‌داد[5]. جداسازی نیز مانند سایر روشهای «موردسازی[6]» که فوکو بتفصیل دربارهٔ آنها سخن می‌گوید، وسیلهٔ دخل و تصرف در احوال اهل جامعه است و در آن معمولاً از موازین علمی (یا شبه‌علمی) استفاده می‌شود. پس اینجا برمی‌خوریم به‌رابطهٔ تاریخی یکی از مؤثرترین شیوه‌های نظارت و کنترل ــ یعنی جدا و محبوس کردن افراد در مکانهای محصور معیّن ــ با سیر تکوینی و تحولی علوم اجتماعی، و می‌بینیم که دانش و قدرت چگونه با هم جمع می‌شوند و به‌بخشهای وسیعی از افراد جامعه «انگ» می‌زنند و سیطرهٔ گستردهٔ دولت را باز هم بیشتر گسترش می‌دهند.

اینگونه «تکنولوژیها»ی انضباطی در نتیجهٔ تزاوج دانش و قدرت پدید می‌آیند. شیوهٔ جداسازی خود یکی از فنون سلطه‌گری است. کسی که در کنج تیمارستان یا سلول زندان محبوس و منزوی می‌شود یا، مطابق فنونی که بدبختانه بسیاری کسان با آن آشنایی دارند، برای او تشکیل پرونده می‌دهند، در موضع تسلیم و انفعال است. هدف «تکنولوژیها»ی انضباطی، چه در کارگاه و مدرسه و چه در بیمارستان و زندان، ساختن انسانهایی رام و مطیع است که قابل استفاده و استحاله و اصلاح باشند. این مقصود از راههای گوناگون حاصل می‌شود: از راه تمرین و تربیت بدنی، از راه یکنواخت کردن حرکات و اعمال، و از راه محدود ساختن فضا. انضباط دادن، از تعیین جای افراد آغاز می‌شود و، برای این منظور، مکان باید محدود و محصور باشد. چنین ترتیبی امکان می‌دهد که کارگران در کارخانه با نظم و بهره‌دهی افزونتر

---

1. normal
2. passive
3. subject
4. object
5. Michel Foucault, «The Subject and Power,» in *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*, ed. H. Dreyfus and Paul Rabinow (Chicago, 1982), p. 208.
6. objectification

کار کنند، دانش‌آموزان در مدرسه منضبط‌تر باشند، و مردم در شهرها سرشان به‌گریبان خودشان باشد و از دستورها بهتر اطاعت کنند و کمتر به‌فکر تشکیل اجتماعات خطرناک (به‌تعبیر دولت) بیفتند.

نظارت و انضباط بدون شک مرتبط با ظهور و رونق سرمایه‌داری است. شرطهای لازم برای پیدایش سرمایه‌داری بدون فنون قدرتمداری و برقراری انضباط تحقق نمی‌پذیرفت. افراد می‌بایست اول تابع نظم و انضباط باشند تا بتوان از سرمایه به‌نحو مطلوب استفاده کرد. پس مکانیسمهای انضباطیِ زاییدهٔ دانش و قدرت، هم از حیث زمانی و هم از جهت منطقی، بر سرمایه‌داری مقدم بوده‌اند. البته پژوهندگان دیگر نیز متذکر این نکته شده‌اند؛ ولی اندیشهٔ بدیع فوکو این بود که پیوند دانش و قدرت را کشف کرد و اساس نظم سیاسی و اقتصادی قرار داد. تردیدها و بدگمانیهای او به‌هر نظامی (اعم از سرمایه‌داری و غیر آن) که دانش را در ساختار قدرت جذب کند از همین‌جا سرچشمه می‌گیرد.

باید متوجه بود که نقد فوکو از علوم انسانی و اجتماعی متوجه محتوای این علوم و صحت و سقم مدعیات طرح‌شده در آنها نیست. مسأله‌ای که او پیش می‌کشد این است که: «چه اوضاع و احوالی در تاریخ وجود این علوم را امکان‌پذیر ساخته و حتی ایجاب کرده است؟» و «نقش کلیاتی مانند حقیقت و عقل و طبع انسانی در رونق و مقبولیت آنها چه بوده است؟» فوکو معتقد است که به‌دلیل نقش مشکوک این قبیل کلیات در علوم مزبور، روشنفکر تنها به‌شرطی باید پای به‌میدان عمل سیاسی بگذارد که اجازه ندهد او را ابزار «حقیقت‌سازی» در مکانیسم کنترل اجتماعی کنند، زیرا اینگونه «حقیقت‌سازی»، چنانکه بارها مشاهده شده است، چیزی جز صورت دیگری از قدرت‌طلبی و نهایتاً ستمگری و سرکوب نیست. از سخنان اوست که: «هدف من نوشتن تاریخ 'حقیقت‌سازی' است، نه تاریخچهٔ اجتماعی فلان ممنوعیت[1].» آنچه او می‌جوید بر احکام کلی اخلاق بنیاد نشده است. فوکو نمی‌خواهد سخنگوی ستمدیدگان باشد؛ می‌خواهد از راه تحلیل «تکنولوژیهای سیاسی» وارد عمل اجتماعی شود و معتقد است روشنفکر باید در درون نهادها کار کند و اخلاق سیاسی جدیدی پدید آورد و در برابر نهادهای «حقیقت‌ساز» قد برافرازد.

1. Foucault, «Confinement ...,» p. 112.

تحقیق نشان می‌دهد که قدرت چگونه در تاریخ، «عقل» و «حقیقت» را پایهٔ نظم و انضباط و مآلاً چیرگی بر جامعه قرار داده است. «تکنولوژیهای سیاسی» و مکانیسمهای قدرت ملاکهایی برای تشخیص و تفکیک افراد «گناهکار» و «دیوانه» و «منحرف» بوجود آورده‌اند که همه بر دانش ما استوار است، ولی پژوهش در هر یک از آنها نشان می‌دهد که هدف نهایی، حذف افراد و اعمال «خطرناک» از نظر سلطه‌گری و کنترل اجتماعی و تحمیل نظم یکنواخت و نهایتاً برانداختن دگراندیشی و تحکیم پایه‌های قدرت بوده است. نمونهٔ برجستهٔ اینگونه روشها، گنجانیدن عنوان «فرد خطرناک» در قوانین کیفری اتحاد جماهیر شوروی بود که به‌ایجاد وسیعترین و منظم‌ترین و خشن‌ترین نظام سرکوب و خفقان در تاریخ سیاسی معاصر انجامید و با همگامی و همدستی علم حقوق و دانش روانپزشکی و به‌نام «بهداشت اجتماعی» بوجود آمد، و نمونه‌های دیگر آن (هرچند به‌صورت مخفی‌تر و، بنابراین، موذیانه‌تر) در سایر کشورها نیز بوفور پیدا می‌شود و متأسفانه از چشم آرمانخواهان و انقلابگران و روشنفکران مسلکی پوشیده می‌ماند، زیرا از پیشینه‌های ریشه‌دار در فرهنگ جوامع سرچشمه می‌گیرد و بقدری مألوف و مأنوس است که بزحمت جلب نظر می‌کند. «حقیقت‌سازی» ــ چه سیاسی و مذهبی و چه اجتماعی و علمی ــ مختص امروز نیست؛ معلول سلطه‌جویی آدمی است و در هر عصر به‌شکلی دیگر عمل کرده است. چنبره‌ای که امروز ما را در هم می‌فشارد و می‌خواهد استخوانمان را خرد کند، دیروز حلقه‌ای گرم و نرم و آرام‌بخش بود. بنابراین، فوکو نیز مانند ماکس وبر، از طریق نفوذ به‌ژرفای گذشته‌ها و «باستانشناسی دانش» (که نام یکی از معروفترین کتابهای اوست) و تعمق در آنچه رندان ریاست‌طلب آنرا به‌دریافت لقب پرطمطراق «حقیقت» مفتخر کرده‌اند، می‌خواهد بدون دریغ بر سنتها و احساسات بازاری و پندارهای پوچ دربارهٔ «ریشهٔ فرهنگی»، با آینده روبرو شود ــ آینده‌ای که، خطرناک یا بی‌خطر، به‌هر تقدیر تنها سرمایه و منبع امکانات ماست.

مثلاً، یکی از دلایلی که فوکو، برخلاف سارتر، از تأئید عدالت انقلابی به‌سبک مائو خودداری می‌کرد این بود که عدالت انقلابی و دادگاههای انقلاب، نظام کیفری بورژوازی را باز از در دیگر وارد عمل اجتماعی می‌کنند. به‌عقیدهٔ او، حقیقت را باید از اسارت نظامهای ریاست‌طلب ایده‌ئولوژیک رهانید. رؤیاپرورانی که می‌پنداشتند با

استقرار نظامهای خلقی یا فرارسیدن عصر حاکمیت ضعیفان و ستمدیدگان، دیگر هیچ‌کس با خویشتن و دیگران بیگانه نخواهد بود، دیدند که رؤیا چگونه به کابوس مبدل می‌شود. دلیل این امر، به‌عقیدهٔ فوکو، آشکار است: سیاست همگستره با میدان ناپیدا کرانهٔ مناسبات مبتنی بر قدرتمداری و استراتژیهای سلطه‌گری است. شورش لازم است، ولی باید موضعی و متناسب با تکنولوژی مشخص کنترل در هر مورد باشد. رسالت روشنفکر شکل دادن به‌ارادهٔ همگانی از فراز دیدگاههای والا و آرمانی نیست. فوکو، درست پیش از مرگ نابهنگامش، در آخرین مصاحبهٔ خود گفت: «نقش روشنفکر این نیست که به‌دیگران بگوید چه کنند. او حق چنین کاری را ندارد... کار روشنفکر شکل دادن به‌ارادهٔ سیاسی دیگران نیست؛ کار او از طریق تحلیلهایی که در رشتهٔ خودش انجام می‌دهد، مکرر در مکرر تردید کردن در آن چیزهایی است که بدیهی فرض می‌شود، بهم زدن عادتهای فکری و ذهنی مردم است... برانداختن چیزهای آشنا و پذیرفته شده است، بازبینی قواعد و نهادهاست... و مشارکت در شکل‌گیری ارادهٔ سیاسی[1].»

باری، دامنهٔ اندیشهٔ میشل فوکو گسترده‌تر از آن است که ما در این مقاله بازنمودیم و برخی موضوعات دیگر (بخصوص مسألهٔ جنسیت و همجنس‌خواهی و همچنین زیبایی‌شناسی و نقد ادبی) را نیز دربر می‌گیرد. از این گذشته، در مباحثی که به‌اجمال اینجا ذکری از آنها آمد، سخن او بمراتب وسیعتر و متکی به‌پژوهشهای تاریخی و اجتماعی مفصل است. ولی ما ناچار از رعایت اختصار بودیم، و امیدواریم با همین مجمل، شمه‌ای از قدرت و طراوت و اصالت افکار او را به‌هم‌میهنان رسانده باشیم[2]. چون نوشته‌های عمدهٔ فوکو به‌فارسی ترجمه نشده و هنوز آشنایی با او در کشور ما منحصر به‌عدهٔ انگشت‌شماری است که کتابهایش را به‌زبانهای اروپایی خوانده‌اند، مناسب دیدیم، علاوه بر این مختصر، دو مصاحبه و متن دو سخنرانی مهم او را نیز ترجمه کنیم که اکنون به نظر خواهد رسید.

---

1. Ibid., p. 265.

۲. در نگارش این مقاله، دو کتاب ذکرشده در حاشیهٔ ۱ (ص ۴۴) و حاشیهٔ (ص ۴۵) بیش از آنکه از ارجاعات به‌آنها برمی‌آید مورد استفاده بوده‌اند، و نویسنده سپاس خود را از ویراستاران آن دو مجموعه بدین وسیله اعلام می‌دارد.

میشل فوکو

قدرت*

بونسن: اولین کتاب شما، تاریخ دیوانگی در عصر کلاسیک[1]، در ۱۹۶۱ منتشر شد. دلیل علاقهٔ شما به‌مسألهٔ دیوانگی در آن ایام چه بود؟

فوکو: ذکر دلایل حقیقی این موضوع کار آسانی نیست. فقط می‌توانم چند خاطره در این زمینه نقل کنم. اول اینکه من هیچ‌وقت احساس نمی‌کردم رسالتی به‌عنوان نویسنده بر عهده دارم. هنوز هم تصور نمی‌کنم کار من نویسندگی است و قلم به‌دست گرفتن ــ البته من فقط راجع به‌خودم حرف می‌زنم ــ فعالیت ناب و مطلقی است که از هر چیز دیگری بیشتر اهمیت دارد. بنابراین، آنچه توجه مرا به‌این واقعیت فوق‌العاده عجیب جلب کرد که نام آن‌را «محبوس کردن» گذاشته‌ایم، کل یک‌سلسله چیزها و شرایط بود، از قبیل اینکه من اول فلسفه و بعد آسیب‌شناسی روانی خوانده بودم و بعد در یک بیمارستان روانپزشکی کارآموزی می‌کردم و آنجا شانس آوردم که نه بیمار بودم و نه دکتر و می‌توانستم بدون پیشداوری و نسبتاً با بیطرفی و بیرون از چارچوب قواعد معمول به‌مسائل نگاه کنم. آنچه بخصوص توجه مرا جلب کرد این بود که این روش محبوس کردن را هر دو طرف مطلقاً بدیهی تلقی می‌کنند و می‌پذیرند... اما من کم‌کم پی بردم که این روش نه‌تنها به‌هیچ‌وجه بدیهی نیست، بلکه سرگذشت بسیار درازی دارد که از قرن نوزدهم به‌بعد به‌نقطهٔ اوج رسیده است.

---

* این مصاحبه از *Michel Foucault. Politics, Philosophy, Culture.* ترجمه شده است. متن مصاحبه با پیر بونسن (P. Boncenne) نخست در ژوئنهٔ ۱۹۸۴ پس از مرگ فوکو در مجلهٔ فرانسوی *L'Express* چاپ شده بود.

1. *Histoire de la folie à l'âge classique.*

بونس: آیا اسباب تعجب نبود که یک استاد فلسفه مشغول پژوهش در «تاریخ دیوانگی» شود؟

فوکو: درست است. این چیزی نبود که به‌معنای اینکه به‌عنوان تز دکترا عرضه شود، درخور یک فیلسوف باشد، کمااینکه خود من فقط وقتی دیدم استادانم چقدر سعی دارند در داوری شتاب نکنند و حرف مرا بفهمند، سرانجام معتقد شدم که باید تزی بر پایهٔ این موضوع بنویسم. ولی بهتر است از این مسائل کوچک و دانشگاهی بگذریم چون شک نیست که سؤال شما بمراتب فراتر از این چیزهاست. موضوعی از این قبیل البته در محافل دانشگاهی با حُسن قبول روبرو نمی‌شد، ولی چیز تعجب‌آوری که هنوز هم برای من دردسر ایجاد می‌کند این بود که حتی در محافلی که می‌بایست به‌اینگونه مسائل علاقه‌مند باشند از این موضوع به‌هیچ‌وجه استقبال نشد. منظورم به‌طور کلی کسانی است که می‌توانیم اسمشان را «روشنفکران جناح چپ» بگذاریم (با قید به‌اینکه «روشنفکر» کمابیش مساوی با «روشنفکر جناح چپ» است، و در آن زمان سلطهٔ روشنفکر چپگرا بر دنیای روشنفکری، چیرگی‌ناپذیر بود). باری، در این محافل، پژوهشهای من دربارهٔ تاریخ دیوانگی ابداً جلب توجه نکرد. تنها کسانی که به کتابی از این دست علاقه نشان می‌دادند، افرادی بودند مانند بلانشو[1] و بارت[2] که با ادبیات سروکار داشتند. ولی، سوای اینها، هیچ مجلهٔ روشنفکری و سیاسی شایسته این نام حاضر نبود از چنین کتابی دربارهٔ چنین موضوعی کوچکترین ذکری بکند. مجله‌ای مثل له‌تان مدرن[3] یا اسپری[4]، چنانکه می‌دانید، اصلاً طرف چنین چیزی نمی‌رفت...

بونس: چرا؟

فوکو: تصور می‌کنم قضیه ارتباط داشت به‌اینکه مارکسیسم به‌معنای نظریهٔ عمومی جامعه و تاریخ و انقلاب و غیره کاملاً بر بحثهای سیاسی و نظری سیطره داشت. بنابراین، کسی که می‌خواست این قبیل مسائل را وارد حوزهٔ سیاست کند،

---

1. Blanchot　　2. Barthes

۳. *Les Temps Modernes*. مجلهٔ چپگرا ولی ناوابستهٔ فرانسوی که در ۱۹۴۵ به‌دست سارتر و سیمون دو بووار تأسیس شد. (مترجم)

۴. *Esprit*. مجلهٔ چپگرا و مسیحی فرانسوی که در ۱۹۳۲ به‌دست کشیشی بنام امانوئل مونیه تأسیس شد. (مترجم)

مثل این بود که نسبت به‌سلسله مراتب اکتسابی ارزشهای نظری مرتکب عمل زشتی شده باشد. دلیل دیگری که من در آن زمان به‌جهات متعدد از آن خبر نداشتم این بود که احزاب کمونیست و روشنفکران چپگرای پیرو آنها، اصولاً نمی‌خواستند وارد چنین مسائلی بشوند.

بونسن: چون در پشت تاریخ دیوانگی مشکل اروپای شرقی پنهان بود.

فوکو: بله، همین‌طور بود. من آن کتاب را در لهستان نوشتم و در زمان نگارش نمی‌توانستم دربارهٔ آنچه دور و بر خود می‌دیدم فکر نکنم. از طریق نوعی رابطهٔ تشبیهی و غیرتکوینی، قسمی شباهت می‌دیدم، اما درست نمی‌فهمیدم که مکانیسم محبوس کردن و استقرار انضباط عمومی در جامعه، چگونه عمل می‌کند. به‌عبارت دیگر، نمی‌دانستم که پژوهش من در تاریخ دیوانگی و آنچه در اطرافم می‌بینم چگونه ممکن است در یک تحلیل عمومی، از زمان تشکیل جوامع سرمایه‌داری اروپا در قرن هفدهم تا جوامع سوسیالیستی قرن بیستم، جا بیفتد. اما کسانی بودند که می‌دانستند! و من تا مدتها بعد نمی‌دانستم که چه می‌دانند... کمونیست‌ترین روانپزشک فرانسوی در دههٔ ۱۹۵۰ به‌مسکو رفت و دید که آنجا با بیماران «روانی» چگونه رفتار می‌کنند. ولی، وقتی برگشت، یک کلمه حرف نزد. حتی یک کلمه، نه به‌دلیل بزدلی، بلکه، به‌عقیدهٔ من، به‌دلیل اینکه شرفش اجازه نمی‌داد. چنان ضربه‌ای خورده بود که نخواست چیزی بگوید و تا چند سال بعد که مرد، دربارهٔ آنچه دیده بود مطلقاً هیچ چیز نگفت... بنابراین، من اعتقاد راسخ دارم که طرح مسألهٔ محبوس کردن و ماهیت حقیقی شیوه‌های روانپزشکی که از قرن هفدهم تا عصر ما در سراسر اروپا گسترش پیدا کرده بود، به‌دلایل سیاسی امکان‌پذیر نبود.

بونسن: ولی روانپزشکان نمی‌توانستند کتاب شما، یعنی تاریخ دیوانگی، را یکسره نادیده بگیرند. همان‌طور که خودتان شرح دادید، اول مقاومت و مانع سیاسی وجود داشت. بعد چه شد؟ آیا بعدها کتاب را خواندند و از سر تقصیر شما گذشتند که چنین کتابی نوشته بودید؟

فوکو: واکنشها حقیقتاً بسیار عجیب بود. اول هیچ واکنشی از ناحیهٔ روانپزشکان وجود نداشت. بعد ماه مه ۱۹۶۸ شد و، کمی پس از آن در ۱۹۶۹، روانپزشکان به‌سرکردگی مارکسیستها در کنفرانسی در شهر تولوز دور هم جمع شدند و با بوق و

کرنا مرا ایده‌ئولوگ بورژوا و از این قبیل چیزها اعلام کردند و دادگاهی از روانپزشکان برای محکوم کردن آن کتاب تشکیل دادند. اما در این میان، ماه مه ۱۹۶۸ شده بود [و دانشجویان فرانسوی شورش کرده بودند] و جریان عمیق «ضد روانپزشکی» که با نام لنگ[1] و کوپر[2] گره خورده بود و همه جا نقل مجالس بود، توجه عامهٔ مردم را جلب کرده بود. در ۱۹۶۸ روانپزشکان جوانتر، یا کسانی که تازه با مفاهیم ضد روانپزشکی آشنا می‌شدند، علناً شروع به‌تقبیح بعضی از روشهای روانپزشکی کردند. ناگهان کتاب من نوشته‌ای «ضد روانپزشکی» تلقی شد، و به‌این دلیل تا امروز مشمول عفو و بخشودگی نشده‌ام، که البته چیزی خنده‌دارتر از این ممکن نیست. چند روانپزشک می‌شناسم که وقتی در گفت‌وگو با من می‌خواهند به‌آن کتاب اشاره کنند، سهواً به‌اسم «مدح دیوانگی[3]» از آن نام می‌برند که، از نظر من، هم بسیار دلنشین است و هم بسیار مسخره. و باز کسانی را می‌شناسم که کتاب را دفاعیه‌ای به‌طرفداری از ارزشهای مثبت دیوانگی در برابر دانش روانپزشکی تلقی می‌کنند... البته به‌هیچ‌وجه چنین چیزی در تاریخ دیوانگی مطرح نیست. کافی است کتاب را بخوانید تا به‌این مطلب پی ببرید.

بونسن: در ۱۹۶۶ کتابی به‌نام الفاظ و اشیاء[4] از شما منتشر شد که از آن زمان تا امروز بسیار معروف بوده است. این کتاب دشوار...

فوکو: بله، درست است، و اجازه بدهید همین‌جا فوراً بگویم که این کتاب دشوارترین و خسته کننده‌ترین کتابی است که تاکنون نوشته‌ام، و غرض جدی من از اول این بود که فقط در حدود دوهزار نفر افراد دانشگاهی و محقق و علاقه‌مند به‌بعضی مسائل تاریخ اندیشه‌ها آن‌را بخوانند. اینکه چرا کتاب چنین محبوبیتی پیدا کرده، معمای مطلق است. من و ناشر کتاب هر دو بسیار در این‌باره فکر کرده‌ایم چون پیش از اینکه حتی یک نقد و بررسی از آن در مطبوعات منتشر شود، کتاب به‌چاپ سوم رسیده بود.

بونسن: بله، دقیقاً. ولی آیا موفقیت این کتاب، متضمن بعضی بدفهمیها و سوءِ تعبیرها نبوده است؟ فرهنگ کوچک لاروس را مثال می‌زنم که هر سال در صدهاهزار

---

1. Laing
2. Cooper
3. «L'Eloge de la folie»
4. *Les Mot et les choses.*

نسخه به‌فروش می‌رود، و این مطلبی است که در آن نوشته‌اند: «میشل فوکو... بنیادگذار نوعی فلسفهٔ تاریخ که پایهٔ آن ناپیوستگی است.» می‌دانم که خود شما هرگز با این جمع‌بندی موافق نبوده‌اید. چرا؟

فوکو: این فکر ــ یعنی تصور «گسست» یا «ناپیوستگی» ــ در گفت‌وگو از الفاظ و اشیاء به‌صورت یکی از جزمیات [یا «دُگمها»] درآمده است. ولی آیا من باید مسؤول شناخته شوم؟ کتاب در واقع درست عکس این را می‌گوید. ببخشید اگر جزمی حرف می‌زنم، ولی فقط کافی است به‌زمینه‌های بحث من در آن کتاب ــ یعنی تاریخ زیست‌شناسی، تاریخ اقتصاد سیاسی، یا تاریخ دستور زبان ــ نگاه کنید تا بلافاصله چشمتان به‌این گسستها یا ناپیوستگیهای بزرگ بیفتد. نتیجهٔ قضیه مثلاً این بوده که فلان کتاب پزشکی مربوط به ۱۷۵۰، به‌نظر ما چیزی جز تکهٔ خنده‌داری از فرهنگ عامه نیست و تقریباً به‌هیچ‌وجه از آن سر درنمی‌آوریم. از طرف دیگر، هفتاد سال بعد، در حدود سال ۱۸۲۰، کتابهایی در پزشکی درمی‌آید که ولو به‌نظر ما حاوی بسیاری چیزهای نادرست یا نارسا یا تقریبی و غیردقیق باشد، به‌هرحال محتوی دانشی از نوع دانش خود ماست. بنابراین، در الفاظ و اشیاء من این گسست بدیهی و آشکار را مبدأ قرار داده‌ام و از خود پرسیده‌ام: آیا این گسست واقعاً گسست است؟ یا، به‌عبارت دقیقتر، پرسیده‌ام برای گذر از یک نوع دانش به‌نوع دیگر، به‌چه دگرگونیهایی احتیاج بوده؟ از نظر من، این به‌هیچ‌وجه به‌معنای اعلام ناپیوستگی تاریخ نیست؛ بعکس، یکی از راههای طرح این قضیه است که گسست یا ناپیوستگی مسأله است و از آن بالاتر اینکه مسأله‌ای است که باید حل شود. بنابراین، نحوهٔ برخورد من درست برعکس «فلسفهٔ گسست یا ناپیوستگی» بوده است. اما چون کتاب واقعاً کتاب مشکلی است و چون آنچه زودتر از هر چیز در آن جلب توجه می‌کند تأکید قوی و شاید مبالغه‌آمیز بر نشانه‌های سطحی این گسستهاست که به‌جهات آموزشی صورت گرفته، بسیاری از خوانندگان چشمشان به‌چیز دیگری نخورده است و ندیده‌اند که هدف کتاب دقیقاً شروع از این گسستهای ظاهری بوده (که به‌هرحال نویسندگان تاریخ زیست‌شناسی یا پزشکی یا دستور زبان، به‌عقیدهٔ من، دربارهٔ آنها همرأی بوده‌اند) به‌منظور رفع آنها.

بونسن: پس از الفاظ و اشیاء (که بعد آنرا با کتاب باستانشناسی دانش[1] تکمیل کردید)، در ۱۹۷۵ کتاب نظارت و مجازات[2] از شما منتشر شد. الفاظ و اشیاء کتاب مشکلی بود، ولی نظارت و مجازات عدهٔ بمراتب بیشتری خواننده را مخاطب قرار می‌داد.

فوکو: در مورد نظارت و مجازات، نظر من نوشتن کتابی بود مرتبط با فعالیتهای ملموسی که در آن زمان در زمینهٔ مسأله زندانها جریان داشت. نهضتی به‌راه افتاده بود که اصولاً در خصوص نظام زندان و روشهای محبوس کردن مجرمان تردیدها و سؤالهای جدی و عمیق مطرح می‌کرد. من هم پایم به‌این نهضت کشانده شد و با همکاری زندانیهای سابق مشغول فعالیت شدم و به‌این جهت خواستم کتابی دربارهٔ زندان بنویسم. کاری که می‌خواستم بکنم سرگذشت گویی یا حتی تحلیل وضع موجود نبود چون چنین کاری محتاج تجاربی بمراتب بیش از تجربهٔ من و ارتباطی با ندامتگاهها بمراتب عمیقتر از رابطهٔ من بود. نه، هدف من نوشتن تاریخی بود که وضع کنونی را قابل فهم‌تر کند و احیاناً منجر به‌اقدام شود. به‌تعبیر دیگر، می‌خواستم «رساله‌ای در باب قابلیت فهم» وضع ندامتگاهها بنویسم و آن وضع را قابل فهم و، بنابراین، قابل انتقاد کنم.

بونسن: قابل فهم کردن وضع ندامتگاهها همچنین به‌معنای مخاطب قرار دادن خوانندگان بیشتری بود. این‌طور نیست؟

فوکو: چرا، این مسلماً یکی از جنبه‌های بسیار مهم آن بود. به‌عقیدهٔ من، نظارت و مجازات کتاب دشواری برای خواننده نیست، و امیدوارم چنین نباشد، هرچند سعی کرده‌ام دقت و جزئیات تاریخی در آن فدا نشود. به‌هرحال، اطلاع دارم که بسیاری کسانی که نه به‌معنای دقیق کلمه، دانشگاهی یا محقق‌اند و نه به‌معنای پاریسی این لفظ، روشنفکر، کتاب را خوانده‌اند. اطلاع دارم که خیلی از افرادی که با زندانها سروکار دارند ـ یعنی وکلای دادگستری، دست‌اندرکاران تعلیم و تربیت، ملاقات کنندگان زندانیان و حتی خود زندانیان ـ کتاب را خوانده‌اند. من هم از اول همین قبیل افراد را مخاطب قرار داده بودم چون علاقه داشتم که جماعت بمراتب وسیعتری از صرفاً دانشجویان یا فیلسوفان یا مورخان نظارت و مجازات را بخوانند.

1. *L'Archéologie de savoire.*
2. *Surveiller et punir.*

بسیار اسباب خوشوقتی من خواهد بود اگر یک وکیل دادگستری نظارت و مجازات را به‌عنوان رساله‌ای در باب تاریخ روشهای کیفری بخواند، همان‌طور که بسیار خوشوقتم که مورخان ایراد بزرگی در آن ندیده‌اند و زندانیان در سلولهای زندان آن‌را می‌خوانند. اینکه خواندن کتاب برای هر دو دسته خواننده امکان‌پذیر شود بسیار مهم است، گو اینکه جمع کردن این دو با هم برای من کار آسانی نبوده است.

بونسن: می‌رسیم به‌جدیدترین کتاب شما، ارادهٔ معطوف به‌دانستن[1]، که بناست اولین جلد اثری بسیار بزرگی به‌نام «تاریخ جنسیت» باشد. این پژوهش در باب مسألهٔ جنسیت چگونه با آثار قبلی شما ارتباط پیدا می‌کند؟

فوکو: در مطالعاتی که دربارهٔ دیوانگی یا زندان انجام می‌دادم، به‌نظرم رسید که محور هر چیز دیگری این مسأله است که قدرت چیست؟ یا، به‌عبارت دقیقتر، قدرت چگونه اِعمال می‌شود، و وقتی کسی نسبت به‌دیگری اِعمال قدرت می‌کند، دقیقاً چه جریانی صورت می‌گیرد؟ تمایل جنسی از جهت اینکه در هر جامعه‌ای، بخصوص در جامعهٔ ما، با مقررات و قواعد غلاظ و شداد کنترل می‌شود، به‌نظرم رسید زمینهٔ خوبی برای آزمودن این قضیه است که سازوکارهای قدرت واقعاً چیست، بویژه اینکه در تحلیلهای رایج در دههٔ ۱۹۶۰، قدرت، عاملی نهی‌کننده تعریف می‌شد و می‌گفتند قدرت آن چیزی است که نهی می‌کند و نمی‌گذارد مردم فلان کار را بکنند. اما نظر من این بود که قدرت، چیزی بسیار پیچیده‌تر از اینهاست.

بونسن: برای تحلیل قدرت، باید آن‌را پیش از هر تجربه و مطابق تعریف، به‌سرکوبگری ربط داد...

فوکو: دقیقاً...

بونسن: به‌این جهت، شما در کتاب نظارت و مجازات زندانها را شاهد آوردید و نشان دادید که، در فلان لحظهٔ معین، نظارت بمراتب بهتر به‌درد قدرت می‌خورد و به‌حال آن سودمندتر است تا مجازات. در ارادهٔ معطوف به‌دانستن، جنسیت را مثال زدید و خواستید نشان دهید که، بنابراین، پذیرفتن تمایل جنسی نیز بمراتب به‌حال قدرت سودمندتر است تا ممنوع کردن آن. این‌طور نیست؟

1. *La volonté de savoire.*

فوکو: غالباً می‌گویند که در جوامع ما مردم جرأت ندارند دربارهٔ جنسیت صحبت کنند. بله، البته درست است که مردم جرأت گفتن بعضی چیزها را ندارند. اما چیزی که نظر مرا جلب کرد این بود که وقتی می‌بینیم از قرن دوازدهم [میلادی] همه کاتولیکهای غربی مجبور بوده‌اند تمایل جنسی و همهٔ گناهان خود را در این زمینه، خواه در عالم عمل و خواه در عالم فکر، بپذیرند، دیگر نمی‌شود گفت که بحث دربارهٔ جنسیت یکسره ممنوع بوده یا با سرکوب روبرو شده است. منتها بحث جنسیت تابع شیوهٔ خاصی بوده و در چارچوب مجموعه قواعد معینی صورت می‌گرفته است و، به‌عقیدهٔ من، در غرب حتی تشویق می‌شده است. آنچه بسیار اسباب تعجب من شد این بود که این قضیهٔ کمابیش آشکار و بدیهی به‌هیچ‌وجه با حُسن قبول مواجه نشد. ولی تصور می‌کنم اینجا هم باز با پدیدهٔ ارزشگذاری مواجهیم، به‌این معنا که گفته می‌شود قدرت بناچار سرکوبگر است، و چون قدرت بد است، لاجرم باید عاملی منفی باشد، و قس علیهذا. البته، وقتی این‌طور شد، صحبت کردن از تمایل و مسائل جنسی خود، مساوی با رهایی از قیدوبند می‌شود. ولی نظر من این بود که مسأله بسیار پیچیده‌تر از اینهاست.

بونسن: شما در ۱۹۷۲ در مصاحبه‌ای با ژیل دولوز چیزی گفتید به‌این عبارت: «راز بزرگ در حال حاضر این است که قدرت به‌دست چه کسی و کجا اِعمال می‌شود؟ امروزه بیش و کم می‌دانیم که چه کسی بهره‌کشی می‌کند، سود کجا می‌رود، به‌دست چه کسی می‌رسد و کجا دوباره سرمایه‌گذاری می‌شود. اما در مورد قدرت... فقط می‌دانیم که قدرت به‌دست کسانی نیست که حکومت می‌کنند. مفهوم 'طبقهٔ حاکمه' نه روشن است و نه آنچنان پرورانده شده است.» ممکن است به‌تفصیل بیشتر دربارهٔ این تحلیلی که از قدرت کرده‌اید توضیح بدهید؟

فوکو: جسارت است اگر بگویم افکارم دربارهٔ این موضوع امروز روشنتر از آن زمان است. من همچنان معتقدم که درک اینکه قدرت در جامعه‌ای مانند جامعهٔ ما به‌چه راههایی اعمال می‌شود و چه کارکردهایی دارد، هنوز بسیار ناچیز است. البته بررسیهایی در جامعه‌شناسی وجود دارد که به‌ما نشان می‌دهد چه کسانی در حال حاضر بر صنایع ریاست می‌کنند و سیاستگران چگونه شکل می‌گیرند و تربیت می‌شوند و از کجا می‌آیند. همچنین بررسیهای عمومی‌تری، معمولاً الهام‌گرفته از

مارکسیسم، وجود دارد دربارهٔ سلطه و سیادت طبقهٔ بورژوا در جوامع ما. ولی زیر این پوشش کلی، قضیه، به‌نظر من، بسیار پیچیده‌تر است. در جوامع صنعتی غربی، مسأله‌ای که مردم دربارهٔ آن قویترین احساس را دارند این است که «قدرت به‌دست چه کسی و چگونه و نسبت به‌چه کسانی اِعمال می‌شود؟» مشکل فقر که در قرن نوزدهم به‌صورت کابوس درآمده بود، دست‌کم در جوامع غربی دیگر دارای بالاترین اهمیت نیست. سؤال امروز این است که: چه کسی برای من تصمیم می‌گیرد؟ چه کسی نمی‌گذارد من فلان کار را بکنم و می‌گوید فلان کار دیگر را بکن؟ چه کسی حرکات و فعالیتهای مرا برنامه‌ریزی می‌کند؟ چه کسی مرا وادار به‌زندگی کردن در فلان محل می‌کند در حالی که من جای دیگری کار می‌کنم؟ این تصمیمها که اجزاءِ زندگی مرا دربر می‌گیرد چگونه اتخاذ می‌شود؟ سؤالات اساسی، به‌نظر من، امروز اینهاست، و تصور نمی‌کنم مسألهٔ اینکه «قدرت به‌دست چه کسی اِعمال می‌شود؟» قابل حل باشد مگر اینکه مسألهٔ دیگر مربوط به‌چگونگی این امر نیز همزمان حل شود. بدون شک باید بدانیم که کار به‌دست چه کسانی است، کمااینکه می‌دانیم باید مثلاً به‌سراغ وزیران و معاونان و منشیهای مخصوص و امثال آنها برویم. ولی مشکل عمده این نیست، زیرا می‌دانیم که حتی هنگامی که دقیقاً بتوانیم انگشت روی همهٔ این افراد و همهٔ این «تصمیم‌گیرندگان» بگذاریم، باز درست نمی‌دانیم که هر تصمیم چرا و چگونه گرفته شده، و چطور همه آن‌را پذیرفته‌اند، و چگونه این تصمیم به‌فلان دسته از افراد لطمه می‌زند و جز اینها.

بونسن: بنابراین، بدون آنچه شما اسمش را «استراتژیهای قدرت» گذاشته‌اید، بررسی قدرت امکان‌پذیر نیست...

فوکو: بله، بدون استراتژیها و شبکه‌ها و سازوکارها و همهٔ آن فنونی که هر تصمیم به‌کمک آنها پذیرفته می‌شود و هیچ تصمیمی از طریق آنها جز به‌همان صورتی که گرفته شده، گرفته نمی‌شد.

بونسن: همهٔ تحلیلهای شما در جهت نشان دادن این نکته سیر می‌کند که قدرت همه‌جا هست، حتی در تارهای بدن ما و مثلاً در جنسیت. مارکسیسم مورد انتقاد قرار گرفته است چون همه چیز را در چارچوب اقتصاد تحلیل می‌کند و هر چیزی را نهایتاً به‌مشکل اقتصاد برمی‌گرداند. آیا تصور نمی‌کنید از شما هم بشود انتقاد کرد

چون هیچ جا چیزی جز قدرت نمی‌بینید و همه چیز را نهایتاً به‌مسألهٔ قدرت برمی‌گردانید؟

فوکو: این سؤال بسیار مهم است. مسأله‌ای که از نظر من باید حل شود، مسألهٔ قدرت است. مثلاً زندان را در نظر بگیرید. من می‌خواهم بررسی کنم که چگونه مردم از زمانهای نسبتاً اخیر در تاریخ، به‌جای توسل به‌تبعید یا شکنجه، شروع کردند به‌استفاده از زندان به‌عنوان یکی از روشهای تنبیهی. مسأله این است. مورخان و جامعه‌شناسان آلمانی زبردستی در مکتب فرانکفورت بوده‌اند که پس از بررسی مسأله، به‌این نتیجه رسیده‌اند که: در جوامع بورژوایی و سرمایه‌داری و صنعتی که ارزش عمده در آنها متعلق به کار دانسته می‌شد، نظر بر این قرار گرفت که سودمندترین مجازات برای مجرمان، محکوم کردن آنها به کار اجباری است. اما چطور می‌شد آنان را مجبور به کار کرد؟ از طریق محبوس‌کردنشان در زندان و واداشتنشان به‌فلان تعداد ساعت کار در روز. این خلاصهٔ توضیح مسأله‌ای است که آن مورخان و جامعه‌شناسان آلمانی طرح کرده‌اند. توضیح یا تبیینی از نوع اقتصادی است. ولی من کاملاً با این استدلال قانع نشده‌ام به‌این دلیل بسیار قوی... که کسی هرگز در زندان کار نکرده است: سودآوری کار در زندان همیشه ناچیز بوده است. کار می‌کرده‌اند فقط برای اینکه کار کنند. حال دقیقتر به‌مسأله نگاه کنیم. وقتی دقت می‌کنیم که چگونه در اواخر قرن هجدهم تصمیم به‌انتخاب زندان به‌عنوان شیوهٔ عمدهٔ مجازات گرفته شد، می‌بینیم آنچه امکان داد که افراد را دقیقاً در جای معینی بگذارند و تنها به‌بعضی حرکات و عادات مشخص محدود و محصور کنند، بسط و تکمیل فنون متعدد و، خلاصه، نوعی تأدیب[1] بود. بدین‌ترتیب می‌بینیم نوعی پادگان پدید می‌آید که پیش از پایان قرن هفدهم وجود نداشت؛ می‌بینیم نوعی مدرسه‌های شبانه‌روزی بزرگ از نوع مدارس یسوعی پدید می‌آید که هنوز در قرن هفدهم نبود؛ در قرن هجدهم می‌بینیم کارگاههای بزرگ پدید می‌آید که صدها کارگر در آنها مشغول به کارند. بنابراین، آنچه در اینجا مشاهده می‌کنیم، پیدایش و پرورش فنونی برای تأدیب انسان از طریق تعیین جا و محبوس کردن و مراقبت و

---

1. *dressage*

نظارت مستمر بر رفتار و نحوهٔ انجام وظیفه و، خلاصه، فن «اداره کردن» است که زندان تنها یکی از مظاهر آن و نتیجهٔ تعمیم این فنون به‌حوزهٔ کیفری است. سرجمع همهٔ این فنون جدید برای آموزش دادن به‌افراد چیست؟ در نظارت و مجازات، من قضیه را بوضوح بیان کرده‌ام: در مورد کارگاهها، فنون جدید البته با ضروریات اقتصادی تولید مطابقت دارند؛ در مورد سربازخانه‌ها، هم با مسائل عملی و هم با مسائل سیاسی ارتباط دارند، یعنی پیدایش و گسترش ارتشهای حرفه‌ای که افراد در آنها می‌بایست وظایف نسبتاً دشوار انجام دهند و مثلاً شلیک کردن با توپ را بلد باشند؛ در مورد مدارس، فنون جدید با مسائل سیاسی و اقتصادی گره می‌خورند. همهٔ این چیزها را من در کتابم گفته‌ام، اما همچنین سعی کرده‌ام نشان دهم که از قرن هجدهم به‌این طرف، مشخصاً در این‌باره اندیشه می‌شده که چگونه ممکن است این روشهای تازه برای آموزش دادن به‌افراد و اِعمال قدرت بر آنها را گسترش داد و عمومیت بخشید و بهتر کرد. به‌عبارت دیگر، همه‌جا اصل و ریشهٔ اقتصادی یا سیاسی این روشها را نشان می‌دهم. البته نمی‌گویم قدرت در هر گوشه و کناری هست، اما تصور می‌کنم در این فنون جدید آموزشی نوعی خصلت مشخص وجود دارد. به‌عقیدهٔ من، روشهای اعمال‌شده، از اول تا چگونگی شرطی کردن رفتار افراد، منطق دارند و از نوعی عقلانیت پیروی می‌کنند و همه بر یکدیگر پایه‌ریزی می‌شوند و قشر مشخصی تشکیل می‌دهند.

بونسن: بنابراین، از یک نقطه به‌بعد، «فنون مشخص قدرت» (به‌اصطلاح شما) بظاهر خودبخود و بدون هیچ‌گونه توجیه اقتصادی، به کار ادامه داده‌اند.

فوکو: واداشتن زندانیان به کار در زندانها هیچ دلیل «عقلی» اقتصادی نداشت و از لحاظ اقتصادی به‌هیچ درد نمی‌خورد و، با اینهمه، انجام می‌شد. از اینگونه شیوه‌های اِعمال قدرت بسیار بوده‌اند که هیچ توجیه اقتصادی نداشته‌اند و، مع‌ذلک، به‌نهادهای قضایی تعمیم داده شده‌اند.

بونسن: یکی از قضایایی که شما به‌آن قائلید این است که استراتژیهای قدرت، موجد دانش می‌شوند، و برخلاف عقیدهٔ تقلیدی رایج، قدرت و دانش به‌نظر نمی‌رسد با هم منافات داشته باشند.

فوکو: فلاسفه و حتی عموماً روشنفکران سعی دارند فاصله‌ای گذرناپذیر بین

قلمرو دانش ــ یعنی، به‌تلقی خودشان، قلمرو حقیقت و آزادی ــ و حوزهٔ اِعمال قدرت برقرار کنند تا به‌این وسیله هویت مجزا و مشخص خودشان را توجیه کنند. چیزی که هنگام مشاهدهٔ علوم انسانی توجه مرا جلب کرد این بود که رشد و توسعهٔ این شاخه‌های دانش به‌هیچ‌وجه از مسألهٔ اِعمال قدرت تفکیک‌پذیر نیست. بدون شک همیشه می‌شود نظریه‌هایی در روانشناسی یا جامعه‌شناسی پیدا کرد که مستقل از قدرت باشند. ولی به‌طور کلی واقعیت این است که جوامع را می‌شود مورد مشاهدات علمی قرار داد. رفتار انسانی از یک نقطهٔ معین به‌بعد به‌صورت مسأله‌ای درآمد که می‌بایست مورد تحلیل قرار بگیرد و حل شود. همهٔ این واقعیتها، به‌عقیدهٔ من، با سازوکارهای قدرت بستگی دارد که عملاً در لحظهٔ خاصی جامعه و انسان و امثال آن‌را عینیت داد و تحلیل کرد و به‌صورت مسأله‌ای ارائه داد که می‌بایست حل شود. بنابراین، تولد علوم انسانی همراه با استقرار سازوکارهای قدرت صورت می‌گیرد.

بونسن: تحلیل شما از رابطهٔ بین دانش و قدرت [یا دانایی و توانایی] در حوزهٔ علوم انسانی صورت می‌گیرد. ولی آیا به‌علوم دقیق هم مربوط می‌شود؟

فوکو: نه، نه، به‌هیچ‌وجه. من اصلاً مدعی چنین چیزی نیستم. و به‌هرحال می‌دانید که اصل را تجربه می‌دانم و تجربی‌مسلکم و بدون اینکه ببینم آیا چیزی مصداق دارد، قائل به‌آن نمی‌شوم. با وجود این و در پاسخ شما باید همچنین اضافه کنم که بسیاری اوقات تأکید شده است که مثلاً بدون پیدایش و گسترش نیازهای صنعتی، علم شیمی توسعه پیدا نمی‌کرد. این مطلب حقیقت دارد و ثابت شده است. اما آنچه تحلیل آن به‌نظر من جالب‌تر می‌رسد این است که چگونه علم (science) در اروپا به‌صورت قدرت، حالت نهادی پیدا کرده است. کافی نیست بگوییم علم عبارت از مجموعه‌ای از روشها و شیوه‌هاست برای ابطال گزاره‌ها یا اثبات خطاها یا پرده برداشتن از پندارهای پوچ جمعی و امثال اینها. علم همچنین اِعمال قدرت می‌کند. به‌عبارت دیگر، اگر نخواهید بگویند اشتباه می‌کنید یا، از آن بمراتب خطرناک‌تر، نخواهید بگویند آدم شیاد و حقه‌بازی هستید و شما را طرد کنند، علم قدرتی به‌معنای حقیقی است که شما را مجبور به گفتن بعضی چیزها می‌کند. علم از طریق نظام دانشگاهی و از راه دستگاه پرقیدوبند و محدودکنندهٔ آزمایشگاه و آزمایش، به‌صورت قدرتی درآمده که نهادی شده است.

بونسن: آیا علم موجد «حقایقی» نیست که ما همه به‌آنها تسلیم می‌شویم؟

فوکو: البته که هست. حقیقت بدون شک یکی از اقسام قدرت است. زدن این حرف در واقع چیزی نیست جز پیش کشیدن یکی از مشکلات بنیادی فلسفهٔ غرب و طرح این مسأله که چرا ما اینقدر به‌حقیقت دلبستگی داریم؟ چرا حقیقت و نه دروغ؟ چرا حقیقت و نه افسانه؟ چرا حقیقت و نه وهم و پندار؟ و من تصور می‌کنم به‌جای سعی در پی بردن به‌حقیقت (به‌تفکیک از خطا) شاید جالب‌تر باشد که دوباره سؤال نیچه را پیش بکشیم و بپرسیم: چطور است که «حقیقت» در جوامع ما چنین ارزشی پیدا کرده و ما را به‌اسارت مطلق خود درآورده است؟

بونسن: شما فرق می‌گذارید بین «روشنفکر عام» عصرهای گذشته که دربارهٔ همه چیز در دنیا داوری و اظهار عقیده می‌کرد و نوع جدید روشنفکر، یعنی «روشنفکر مشخص». ممکن است چیزی هم دربارهٔ این تمایز بگویید؟

فوکو: از نظر جامعه‌شناسی، یکی از ویژگیهای عمدهٔ تحول اخیر جوامع ما پیدایش چیزی بوده که می‌شود از آن به‌نامهای مختلف تکنولوژی و پشت میزنشینی و بخش خدمات و غیره یاد کرد. در مورد هر یک از این فعالیتها، به‌عقیدهٔ من، از طرفی ممکن است چگونگی جریان آن فعالیت خاص را یاد گرفت و در محدودهٔ آن کار کرد ــ و به‌عبارت دیگر، به‌عنوان روانپزشک یا حقوقدان یا مهندس یا تکنیسین، سرگرم کار خود بود ــ و از طرف دیگر، امکان دارد در آن زمینهٔ مشخّص کاری انجام داد که بشود اسم آن‌را به‌معنای اخصّ کار روشنفکری یا کاری عمدتاً و ذاتاً انتقادی گذاشت. وقتی می‌گویم «انتقادی»، مقصودم «براندازی» و «تخریب»، یعنی طرد و رد و امتناع، نیست؛ منظور بررسی و تحقیق است، یعنی حتی‌الامکان تعلیق نظام ارزشهایی که هنگام آزمودن و ارزیابی به‌آن رجوع می‌کنیم، و به‌تعبیر دیگر، اینکه کسی از خود بپرسد: در این لحظه که من این کار را انجام می‌دهم، در واقع چه می‌کنم؟ از حدود پانزده سال پیش، این امر آشکارتر شده است. روانپزشکان و دکترها و حقوقدانها و قُضات شغل و کار خودشان را مورد بررسیها و سؤالهای انتقادی قرار می‌دهند و این یکی از عناصر ذاتی زندگی روشنفکری است. به‌عقیدهٔ من، یک روشنفکر، یک روشنفکر «حرفه‌ای» ــ یعنی مثلاً یک معلم یا کسی که کتاب می‌نویسد ــ حوزهٔ فعالیت خود یا واقعیتی را که می‌جوید، در یکی از زمینه‌هایی که گفتم آسانتر پیدا خواهد کرد.

بونسن: آیا شما خودتان را یکی از «روشنفکران مشخص» می‌دانید؟

فوکو: بله، می‌دانم. من در حوزهٔ مشخصی کار می‌کنم و درصدد نظریه‌سازی دربارهٔ جهان نیستم. عملاً وقتی کسی در حوزهٔ خاصی کار می‌کند، فقط از این طریق که نظرگاه خاصی پیدا کرده باشد می‌تواند آن کار را انجام دهد...

بونسن: وقتی برنار پی‌وُ از شما دعوت کرد که در یکی از برنامه‌های تلویزیونی «آپوستروف» به‌مناسبت انتشار کتاب ارادهٔ معطوف به‌دانستن شرکت کنید[1]، شما وقتی را که در اختیار داشتید، باصطلاح، فدا کردید تا توجه بینندگان را به‌ماجرای دکتر اشترن[2] که مقامات شوروی او را به‌زندان انداخته بودند جلب کنید.

فوکو: من نمی‌خواهم هیچ ابهامی دربارهٔ مسألهٔ رسانه‌های همگانی وجود داشته باشد. بعضی افراد امکان زیادی در اختیار ندارند که کسی مطالبشان را بخواند یا بشنود. به‌نظر من، کاملاً طبیعی است که اینگونه افراد در تلویزیون ظاهر شوند، و کاملاً درک می‌کنم که چرا باید نویسندگان، حتی نویسندگان معروف، در برنامه‌های رادیویی و تلویزیونی (که بعضی از آنها واقعاً عالی است) شرکت کنند و چیزهایی بگویند غیر از آنچه به‌طور معمول می‌گویند. نوع رابطه با تلویزیون، با سینما، با مصاحبه‌گر، یا با بیننده طوری است که افراد مطالبی می‌گویند که در غیر این صورت نمی‌گفتند. من تصور می‌کنم برای بیان افکارم و برای اینکه دیگران مطالبم را بشنوند، تاکنون به‌قدر کافی از فرصت برخوردار بوده‌ام و لازم نیست بیش از این وقت رسانه‌های همگانی را به‌منظور معرفی کتابهایم بگیرم. اگر بخواهم چیزی در تلویزیون بگویم، فیلم تلویزیونی می‌سازم یا پیشنهاد ساختن آن‌را می‌دهم. اما برای کسی مانند من که برای بیان افکارش از اینهمه فرصت و امکان بهره‌مند است، زشت است که بیاید و باز راجع به‌کتاب خودش حرف بزند. به‌این جهت، وقتی در تلویزیون ظاهر می‌شوم، نه برای این است که آنچه را جای دیگری گفته‌ام عیناً تکرار کنم، بلکه به‌این منظور است که احیاناً کار مفیدی بکنم و چیزی بگویم که بینندگان از آن اطلاع ندارند. اشتباه نشود؛ من نه از برنامه‌های معرفی و نقد کتاب

---

۱. Bernard Pivot گردانندهٔ برنامهٔ ادبی هفتگی بسیار مردم‌پسندی به‌نام *Apostrophes* در تلویزیون فرانسه. (مترجم)

2. Dr. Stern

انتقاد می‌کنم و نه از شرکت کنندگان در آن برنامه‌ها، و کاملاً درک می‌کنم که اگر اینگونه اشخاص جوان باشند، طبیعی است که بخواهند برای کتابهایشان بجنگند و مردم حرفهایشان را بشنوند. خود من هم اگر به‌جای آنها بودم، همین کار را می‌کردم. ولی در حال حاضر ترجیح می‌دهم میدان را برای آنها باز بگذارم.

بونسن: شما موفقیت خودتان و به‌طور کلی شوق به‌علوم انسانی و نوشته‌های فلسفی را از دهۀ ۱۹۶۰ به‌بعد به‌چه تعبیر می‌کنید؟

فوکو: در مورد موفقیت خود من، نباید زیاده‌روی کنیم. البته این پدیده وجود داشته که مخاطبان، از کلاسها و تالارهای سخنرانی به‌بیرون سرریز کرده‌اند. این پدیده پیش از من، با لوی‌ـاستروس و کتاب او، گرمسیریان اندوهگین، شروع شد[1]، و من و او و بارت همه جزیی از آن بوده‌ایم، و باید تصدیق کرد که پدیده‌ای نگران‌کننده است. مسلّم اینکه ما همه غافلگیر شدیم و هیچ تصوری نداشتیم که اینچنین جماعتی را چگونه مخاطب قرار دهیم و با آن چه کنیم. ما نحوۀ استفاده از رسانه‌های همگانی را نمی‌دانستیم. رابطۀ بین ما و خوانندگانمان هرگز روشن نشد. مثل این بود که بخواهند کتاب به‌جای فراهم کردن آن بُعد تخیلی اضافی که در گذشته از آن انتظار می‌رفت، نظری سنجیده‌تر و درازمدت‌تر دربارۀ جامعه فراهم کند.

۱. *Tristes tropiques* نام کتاب مردمشناس شهیر فرانسوی **Lévi-Strauss** است که براساس مشاهدۀ چهار قبیلۀ بدوی امریکای جنوبی و با استفاده از مفاهیم روانکاوی و مارکسیستی نوشته شده است. (مترجم)

میشل فوکو

آیا فکر کردن واقعاً مهم است؟

پس از انتخاب فرانسوا میتران به‌ریاست جمهوری فرانسه در ۱۹۸۱، دیدیه اِریبون (Didier Eribon) که بعدها زندگینامهٔ میشل فوکو را نوشت، از طرف روزنامهٔ فرانسوی لیبراسیون مصاحبه‌ای با او دربارهٔ نتیجهٔ انتخابات و مسائل جامعهٔ فرانسه و نقش روشفکران انجام داد که در شماره‌های ۳۰ و ۳۱ مه ۱۹۸۱ آن روزنامه به‌چاپ رسید. ترجمهٔ بخشی از آن مصاحبه به‌نظر خوانندگان می‌رسد.
ع.ف.

اریبون: به‌نظر می‌رسد که شیوهٔ جدیدی برای حکومت کردن در آستانهٔ تأسیس است.

فوکو: بله، این نکتهٔ مهمّی است که امروز بار اوّل است که با انتخاب میتران آشکار می‌شود. به‌نظر من، بسیاری از افراد احساس می‌کنند که این انتخابات نوعی پیروزی است و رابطهٔ بین حاکمان و مردمِ تحت حکومت را تغییر می‌دهد. نه اینکه مردم تحت حکومت جای کسانی را که حکومت می‌کنند گرفته باشند، چون آنچه پیش آمده چیزی جز نوعی جابجایی در طبقهٔ حاکمه نبوده است. ولی امروز ما وارد مرحله‌ای می‌شویم که حزب حکومت می‌کند، با تمام خطرهایی که این کار دربر دارد، و هرگز نباید این خطرها را فراموش کنیم.

منتها مسأله‌ای که این تغییر جدید پیش آورد این است که آیا امکان دارد رابطهٔ تازه‌ای بین کسانی که حکومت می‌کنند و مردم تحت حکومت ایجاد شود که اساس آن به‌جای فرمان و اطاعت، کار باشد؟

اریبون: منظورتان این است که آیا امکان کار کردن با این حکومت وجود خواهد داشت؟

فوکو: ما باید از سر این دوراهی که هر دو راهش به‌بن‌بست می‌رسد فرار کنیم که

یا باید طرفدار کسی باشیم یا بر ضدّ او. نباید فراموش کنیم که می‌شود در برابر حکومت موضعی داشته باشیم و موضعمان را هم نگه داریم. کار کردن با حکومت نه مستلزم انقیاد است و نه به‌معنای پذیرش کامل. کسی ممکن است با حکومت کار کند و در عین حال ناآرام هم باشد و سرسختی هم بکند. من حتّی معتقدم که این دو با هم توأمند.

اریبون: پس به‌این ترتیب پس از اینکه مدتها میشِل فوکو را در مقام منتقد دیده‌ایم، آیا حالا باید او را در لباس اصلاحگر ببینیم؟ یادمان باشد که ایرادی که اغلب گرفته می‌شده این بوده که انتقادهای روشنفکران به‌هیچ جا نمی‌رسد.

فوکو: اوّل جواب این نکته را بدهم که «به‌هیچ جا نمی‌رسد». برای آشکار شدن مسائلی که امروز در دستور کار است، صدها و بلکه هزاران نفر زحمت کشیده‌اند. بنابراین، غلط است که بگوییم این‌همه کار و زحمت هیچ حاصلی نداشته است. آیا تصور می‌کنید بیست سال پیش مردم مثل امروز اصلاً در فکر مسائلی بودند از قبیل رابطهٔ بیماری روانی و وضع عادی روانی، یا مسألهٔ زندانها، یا مسألهٔ قدرتی که پزشک اعمال می‌کند، یا مسأله روابط زن و مرد و امثال اینها؟

از این گذشته، اصلاح خودبخود وجود ندارد. اصلاح در هوا و مستقل از اصلاح‌کنندگان بوجود نمی‌آید. نمی‌شود کسانی را که باید وظیفهٔ اجرای تغییرات را به‌عهده داشته باشند به‌حساب نگرفت.

از همه مهمتر، به‌عقیدهٔ من، اینکه می‌شود بین نقد و تغییر، یا نقد «آرمانی» و تغییر «واقعی»، تقابل برقرار کرد.

نقد این نیست که بگوییم وضع به‌طوری که هست درست نیست. نقد این است که تذکر بدهیم شیوه‌ها و کارهایی که مورد قبول ماست بر چه چیزهایی پی‌ریزی شده که بی‌چون‌وچرا مسلّم گرفته می‌شود، بر شالودهٔ چه طرز فکرهای مأنوس و نسنجیده‌ای بنا شده که هیچ‌کس در آنها شک و شبهه نمی‌کند.

ما باید از این بند آزاد شویم که به‌جامعه به‌عنوان یگانه واقعیت موجود قداست بدهیم و فکر را که این‌همه در زندگی انسان و روابط انسانی مهمّ است و جنبهٔ اساسی دارد چیزی زائد بدانیم. فکر جدا از نظامها و ساختار بحثها موجودیت مستقل دارد. فکر به‌چشم نمی‌آید و پنهان است، ولی آنچه باعث رفتار روزانهٔ ما می‌شود چیزی جز فکر نیست. حتی در احمقانه‌ترین رسوم و ابلهانه‌ترین نهادها و بی‌سروصداترین عادات هم همیشه کمی فکر وجود دارد.

انتقاد به‌معنای این است که همان فکر را از سوراخ بیرون بکشیم و سعی کنیم تغییر بدهیم؛ به‌معنای این است که نشان بدهیم قضایا آنقدر هم که تصور می‌شده بدیهی و مسلم نیست؛ به‌معنای این است که چشمانمان را باز کنیم و ببینیم که آنچه امروز پذیرفته است چون بدیهی و مسلم گرفته می‌شود، دیگر پذیرفته نخواهد بود چون دیگر بدیهی و مسلم پنداشته نخواهد شد. انتقاد کردن یعنی اینکه کاری کنیم که حرکاتی که امروز ساده و آسان انجام می‌گیرد، دیگر به‌این آسانی انجام نگیرد.

در این اوضاع و احوال، انتقاد (و انتقاد تند و ریشه‌ای) از نظر هرگونه تغییری ضرورت مطلق دارد. تغییری که از حدود همان طرز فکر قبلی تجاوز نکند، تغییری که فقط به‌منزلهٔ شیوه‌ای برای سازگار کردن بیشتر همان افکار همیشگی با واقعیت موجود باشد، چیزی جز نوعی تغییر سطحی نیست.

از طرف دیگر، همینکه دیگر نتوانید همان‌طور که قبلاً دربارهٔ چیزها فکر می‌کردید باز هم فکر کنید، تغییر فوریّت پیدا می‌کند، و با اینکه مشکل است، امکان‌پذیر می‌شود.

بنابراین، چنین نیست که زمانی وقت انتقاد باشد و زمانی وقت تغییرات، یا کسانی خودشان را وقف انتقاد کنند و کسان دیگری وقف اجرای تغییرات، یا کسانی موضع تند و سرسختانه بگیرند و هیچ کسی را به‌خودشان راه ندهند و کسانی مجبور به‌آشتی‌جوییهای ضروری در مقابل واقعیت امور شوند. در واقع، به‌نظر من، تغییر عمیق فقط در جوّ آزاد ممکن است صورت بگیرد، جوّی که انتقاد دائمی اتصالاً به‌آن تکان بدهد.

اریبون: ولی آیا تصور می‌کنید که روشنفکر باید نقشی برنامه‌ای در این تغییرات داشته باشد؟

فوکو: اصلاح هرگز صرفاً نتیجهٔ تعارض و رویارویی و مبارزه و مقاومت نیست...

اینکه کسی اوّل از خودش بپرسد: از دست من چه اصلاحی ساخته است؟ این، به‌عقیدهٔ من، هدفی نیست که روشنفکر تعقیب کند. روشنفکر بخصوص در قلمرو فکر کار می‌کند و، بنابراین، باید ببیند آزاد کردن افکار تا کجا می‌تواند آنچنان فوریّتی به‌مسألهٔ تغییر بدهد که مردم بخواهند آنرا عملی کنند، و تا کجا می‌تواند اجرای تغییر را آنقدر برای مردم دشوار کند که تغییرْ ریشه‌های عمیق در واقعیت بدواند.

باید تعارضها را در معرض دید قرار داد، باید توجّه داد که این تعارضها اساسی‌تر از اصطکاک منافع محض یا بی‌تحرکی نهادهاست. از بطن این تعارضها و

اصطکاکها باید مناسباتی در زمینهٔ قدرت بوجود بیاید که اولین مظهر موفّقش اصلاحات است. اگر در اساس و شالوده، فکر روی خودش کار نکرده باشد، و اگر طرز فکرها، یعنی طرز رفتارها، واقعاً تغییر نکرده باشند، می‌دانیم که برنامهٔ اصلاحات هرچه باشد، غرق خواهد شد، و همان رفتارها و نهادهایی که همیشه بوده‌اند، آن برنامه را خواهند بلعید و هضم خواهند کرد.

اریبون: شما در چند نهضت شرکت داشته‌اید، ولی تازگی قدری کنار کشیده‌اید. آیا حالا می‌خواهید باز هم در این قبیل نهضتها شرکت کنید؟

فوکو: من هر وقت خواسته‌ام کاری در زمینه‌های نظری بکنم، اساس آن تجربهٔ شخصی خودم بوده و کار با جریانهایی که دوروبرم می‌دیده‌ام ارتباط داشته است. به‌این علت مشغول فلان تحقیق شده‌ام که، به‌تصوّر خودم، در چیزهایی که می‌دیده‌ام یا نهادهایی که با آنها سروکار داشته‌ام یا در مناسباتم با دیگران، تَرَکها و شکستگیها و ضربه‌های خاموش و عیبهایی تشخیص می‌داده‌ام... کارهایم همیشه مانند قطعه‌هایی از زندگینامه‌ام به‌قلم خودم بوده است.

من از فعالانی نبوده‌ام که از زدوخورد کنار کشیده‌اند و حالا می‌خواهند به‌خدمت برگردند. طرز کار من چندان تغییری نکرده است، اما انتظارم این است که کماکان مرا تغییر بدهد.

اریبون: مردم می‌گویند شما بدبین هستید. اما حالا که به‌حرفهایتان گوش می‌دهم، می‌بینم تا اندازه‌ای حتی خوش‌بینید.

فوکو: نوعی خوش‌بینی وجود دارد عبارت از اینکه بگویید وضع از این بهتر ممکن نیست. اما خوش‌بینی من در این است که می‌گویم این‌همه چیزها هست که گرچه شکننده است، اما بیشتر در گرو اوضاع و احوال است تا تابع جبر، بیشتر دلبخواهی است تا مسلّم و بدیهی، بیشتر فرع شرایط تاریخی موقّت است تا مقیّد به‌امور ثابت و دگرگونی‌ناپذیر از لحاظ مردم‌شناسی... راستش را بخواهید، گفتن اینکه ما بمراتب اخیرتر از آنیم که می‌پنداریم، به‌معنای این نیست که تمام بار تاریخ را به‌دوش بکشیم. به‌این معناست که از آنچه به‌ما عرضه می‌شود و گفته می‌شود که بیرون از فهم ماست، بیشترین سهم را به کاری اختصاص بدهیم که از دستمان برای خودمان برمی‌آید.

میشل فوکو

سیاست و عقل*

۱

می‌دانم که این عنوان مقرون به‌ادعا و تظاهر به‌نظر می‌رسد. اما عـذرش دقیقاً در دلیلش نهفته است. از قرن نوزدهم، اندیشهٔ غربی هرگز از انتقاد از نقش عقل ــ یا بی‌عقلی ــ در ساختارهای سیاسی نیاسوده است. از این‌رو، دیگربار پرداختن به‌چنین برنامهٔ وسیعی یکسره نابجاست. اما، اینهمه کوششهای گذشته خود تضمینی است بر اینکه هر کوشش تازه‌ای نیز به‌همان کامیابی ــ یا دست کم، احتمالاً به‌همان خوش‌یُمنی ــ مساعی سابق خواهد بود.

زیر چنین لوایی، من فقط از این شرمنده‌ام که چیزی جز چند طرح اجمالی و پیش‌نویس کامل‌نشدنی به‌دستم نیست. مدتهاست که فلسفه از سعی برای جبران ناتوانی عقل علمی دست برداشته است و دیگر نمی‌کوشد بنای خویش را به‌پایان ببرد.

یکی از کارهایی که عصر روشنگری بر عهده گرفته بود افزایش قوا و اختیارات سیاسی عقل بود. اما دیری نگذشت که مردان قرن نوزدهم شروع به‌این پرسش از خود کردند که آیا عقل بیش از حد در جوامع ما قوی نشده است؟ و رفته‌رفته نگران رابطه‌ای شدند که به‌طور مبهم گمان می‌بردند بین جامعه‌ای مستعد عقلانی شدن و بعضی خطرها برای فرد و آزادیهای او، و حتی نوع آدمی و بقای وی، وجود دارد.

---

* Michel Foucault, "Politics and Reason," in *Michel Foucault: Politics, Philosophy, Culture*, ed. Lawrence D. Kritzman (New York and London: Routledge, 1981), pp. 57–85.

[این مقاله متن دو سخنرانی است که میشل فوکو به انگلیسی در تاریخ ۱۰ و ۱۶ اکتبر ۱۹۷۹ در دانشگاه استنفرد در امریکا ایراد کرده است. (مترجم)]

به‌سخن دیگر، از کانت به‌بعد، نقش فلسفه این بوده که نگذارد عقل از حدود آنچه از راه تجربه به‌ما می‌رسد فراتر رود؛ اما از همان لحظه ـ یعنی از زمان پیدایش و نضج‌گیری دولتهای جدید و مدیریت سیاسی جامعه ـ فلسفه نقش دیگری نیز داشته که مراقب قدرت بیش از حد عقلانیت سیاسی باشد، که این خود نویدبخش سرِ رشته‌ای دراز در آینده است.

همه‌کس این واقعیتهای پیش‌پاافتاده را می‌داند. اما چون واقعیتها پیش‌پاافتاده‌اند، دلیل نیست که وجود نداشته باشند. آنچه باید با واقعیتهای پیش‌پاافتاده بکنیم این است که پی ببریم ـ یا بکوشیم پی ببریم ـ که کدام مشکلات مشخص و شاید نوپدید با آنها بستگی دارند.

رابطهٔ عقلانیت و قدرت سیاسی مفرط، از بدیهیات است، و لازم نیست منتظر بوروکراسی یا اردوگاههای کار اجباری باشیم تا وجود چنین رابطه‌ای را تشخیص دهیم. منتها مشکل این است که با این واقعیت بدیهی چه باید کرد؟

عقل را محاکمه کنیم؟ به‌نظر من، هیچ کاری بی‌ثمرتر از این نخواهد بود. نخست به‌این دلیل که حوزهٔ مورد نظر ربطی به‌جرم یا بیگناهی ندارد. دوم به‌دلیل اینکه معنا ندارد «عقل» را چیزی نقیض «نه‌عقل» بشماریم. و سرانجام به‌این جهت که چنین محاکمه‌ای ما را به‌تلهٔ ایفای نقش خودسرانه و ملال‌آور عقلیان یا عقل‌ستیزان خواهد انداخت.

پس چگونه است که بپردازیم به‌تحقیق در این قسم مذهب عقلی که به‌نظر می‌رسد از مشخصات فرهنگ امروز ما و برخاسته از عصر روشنگری است؟ تصور می‌کنم این همان روش برخی از اعضای مکتب فرانکفورت است. اما قصد من بحث در کارهای آنان نیست که البته بسیار مهم و ارزشمند است. من راه دیگری برای تحقیق در پیوند میان عقلانی کردن و قدرت پیشنهاد می‌کنم بدین شرح:

۱. شاید خردمندانه باشد که عقلانی کردن کل جامعه یا فرهنگ را نگیریم، و درعوض، این جریان را در چند زمینه، مانند دیوانگی و بیماری و مرگ و بزهکاری و جنسیت و جز آن، تحلیل کنیم که هریک بر تجربه‌ای بنیادی مبتنی است.

۲. تصور می‌کنم «عقلانی کردن» واژهٔ خطرناکی است. وقتی مردم می‌کوشند چیزی را عقلانی کنند یا صورت عقلانی به‌آن بدهند، مشکل بزرگ پی بردن به‌این

است که از چه قسم عقلانیتی استفاده می‌کنند، نه تحقیق در اینکه آیا از اصول عقلانیت پیروی می‌کنند یا نه.

۳. گرچه عصر روشنگری یکی از مراحل بسیار مهم در تاریخ ما و در توسعهٔ تکنولوژی سیاسی بوده است، تصور می‌کنم باید به‌جریانهایی بسیار دورتر رجوع کنیم اگر بخواهیم بفهمیم که چگونه در تاریخمان به‌دام افتاده‌ایم.

این خطی بود که من در کارهای قبلی تعقیب می‌کردم، یعنی تحلیل روابط تجربه‌هایی مانند دیوانگی و مرگ و بزهکاری و جنسیت با چند تکنولوژی قدرت. آنچه اکنون دربارهٔ آن به‌کار مشغولم مسألهٔ فردیت است ـ یا، به‌عبارت بهتر، «خودهمانی[1]» که از آن به‌عنوان مسألهٔ «فردی کردن قدرت[2]» یاد می‌شود.

همه می‌دانند که در جوامع اروپایی، قدرت سیاسی متحول شده و به‌طور روزافزون صورتهای متمرکز پیدا کرده است. از دهها سال پیش، مورخان مشغول مطالعهٔ دولت و دستگاه اجرایی و بوروکراسی آن بوده‌اند.

من می‌خواهم در این دو سخنرانی امکان تحلیل قسم دیگری از تغییر صورت اینگونه روابط مبتنی بر قدرت را پیشنهاد کنم. این تغییر صورت شاید آنقدر مشهور نیست، ولی تصور می‌کنم عمدتاً از جهت جوامع امروزی مهم است. این تحول به‌نظر می‌رسد با تحول به‌سوی دولت متمرکز در تضاد باشد. مقصودم گسترش فنون قدرت‌ورزی به سوی افراد و به‌منظور حکم راندن بر آنان به‌طور مداوم و همیشگی است. اگر دولت، صورت سیاسی متمرکز و مرکزیت‌دهندهٔ قدرت باشد، اجازه بدهید شبانی[3] را فردی کردن قدرت بنامیم.

من امشب قصد دارم منشأ این وجه شبانی قدرت، یا دست‌کم برخی از جنبه‌های تاریخ کهن آن‌را، اجمالاً ترسیم کنم. در سخنرانی آینده سعی خواهم کرد نشان دهم که شبانی چگونه با ضد خود، یعنی دولت، جمع شد.



یونانیان و رومیان با تصور خدا یا شاه به‌عنوان رهبر، به‌عنوان شبانی که رمهٔ گوسفندان در پی او روان است، آشنا نبودند. می‌دانم که بعضی استثناها وجود داشت

1. self-identity
2. «individualizing power»
3. pastorship

ـ اوایل در آثار هومر، و بعد در برخی از متون در امپراتوری سفلا. به‌این استثناها بعد بازخواهم گشت. به‌طور تقریبی می‌توان گفت که استعارهٔ رمه در نوشته‌های بزرگ سیاسی یونان یا روم دیده نمی‌شود.

اما در جوامع باستانی مشرق‌زمین ـ مصر و آشور و یهودیه[1] ـ چنین نیست. فرعون، شبانی مصری بود، و حتی به‌عنوان جزیی از مناسک در روز تاجگذاری، عصای سرکج گله‌داری به‌او داده می‌شد. «شبان آدمیان» یکی از القاب شاهان بابل بود. اما خدا نیز شبانی بود که آدمیان را به‌چراگاه رهنمون می‌شد و رزقشان را تأمین می‌کرد. در یکی از سرودها در نیایش رَع[2] چنین می‌آید: «ای رَع که هنگامی که آدمیان جملگی به‌خواب می‌روند تو بیدار و مراقبی، تو که آنچه را برای گلّه خوب است می‌جویی...» خدا و شاه بآسانی به‌یکدیگر ربط داده می‌شوند، زیرا هر دو یک نقش بر عهده دارند، رمه‌ای که از آن مراقبت می‌کنند یکی است، و آفریدگان شبان بزرگ، یعنی خداوند، به‌شاه شبان سپرده می‌شوند. در یکی از ادعیهٔ آشوری، به‌شاه اینگونه خطاب می‌شود: «یار نامدار چراگاهها، ای تو که تیماردار زمینی و به‌آن روزی می‌رسانی، شبان هر فراوانی و نعمت.»

ولی، چنانکه می‌دانیم، عبرانیان بودند که مضمون شبانی را توسعه دادند و عمق بخشیدند ـ منتها با این خصلت بسیار ویژه که خدا، و تنها خدا، شبان قوم خویش است. فقط یک استثنای مثبت در مورد داود وجود دارد که بنیادگذار پادشاهی است و یگانه کسی که از او به‌نام شبان یاد می‌شود، زیرا خدا کار فراهم آوردن رمه را به‌وی واگذارده است.

البته استثناهای منفی نیز وجود دارند: شاهان خبیث و زشت کرداری که همواره به‌چوپانان بد تشبیه می‌شوند، زیرا رمه را می‌پراکنند و می‌گذارند از تشنگی بمیرد و پشم آن‌را تنها برای سودجویی می‌چینند. یگانه شبان راستین یهوه است که قومش را شخصاً و تنها به‌دستیاری پیامبرانش هدایت می‌کند. در مزامیر [داود در تورات] آمده است: «تو قوم خویش را همچون رمه‌ای به‌دست موسی و به‌دست هارون

---

1. Judaea

۲. Ra. «در دین مصری، خدای بزرگ آفتاب، و یکی از مهمترین خدایان مصر قدیم. بعضی از فراعنهٔ مصر مدعی بودند که از اعقاب او هستند...». دایرةالمعارف فارسی. (مترجم)

هدایت کرده‌ای.» البته من نمی‌توانم از مسائل تاریخی مربوط به‌منشأ این مقایسه یا سیر تحولی آن در تاریخ اندیشهٔ یهودی بحث کنم. فقط می‌خواهم به‌چند مضمون انگشت‌شمار اشاره کنم که مخصوص قدرت شبانی است. می‌خواهم یادآور تضاد موضوع با اندیشهٔ یونانی شوم و نشان دهم که این مضامین چه اهمیتی در اندیشه و نهادهای مسیحی پیدا کردند.

۱. شبان بر رمه قدرت می‌راند نه بر زمین. البته قضیه احتمالاً بمراتب پیچیده‌تر از این است، اما به‌طور کلی رابطهٔ میان خداوند و زمین و آدمیان غیر از روابط در میان یونان است. خدایان یونانی صاحب زمین بودند، و این مالکیت اولیه مناسبات آدمیان و ایزدان را تعیین می‌کرد. بعکس، در اینجا رابطهٔ خداوندِ شبان با رمه دارای جنبهٔ اولی و اساسی است. خدا به‌رمه‌اش زمین می‌بخشد یا وعدهٔ آن‌را می‌دهد.

۲. شبان رمه را گرد می‌آورد و راهنمایی و رهبری می‌کند. البته این تصور در اندیشهٔ یونانی وجود دارد که رهبر سیاسی باید صلح و صفا را در شهر جانشین دشمنیها، و یگانگی را بر تعارض حاکم کند. اما شبان افراد پراکنده را گرد هم می‌آورد، و آنان به‌شنیدن صدای او که می‌گوید «من سوت می‌زنم و همه را دور هم جمع می‌کنم»، گرد می‌آیند. بعکس، به‌محض ناپدید شدن شبان، رمه متفرق می‌شود. به‌عبارت دیگر، حضور شبان و عمل مستقیم او سبب به‌وجود آمدن رمه است. اما آنچه قانونگذار مهربان و نیک‌اندیش، سولون، پس از رفع تعارضات از خویش به‌جای می‌گذارد شهری نیرومند است با قوانینی که آن‌را قادر می‌سازد بدون او نیز پایدار بماند.

۳. نقش شبان، ضامن نجات یا رستگاری رمه است. البته یونانیان نیز می‌گفتند خدا شهر را نجات می‌دهد، و پیوسته اعلام می‌کردند که رهبر لایق و باکفایت مانند سکّانداری است که کشتی را از تصادم با صخره‌ها حفظ می‌کند. اما نحوه‌ای که شبان رمه را محفوظ می‌دارد، تفاوت می‌کند. مسأله فقط به‌نگهداری و نجات همه ــ همه با هم ــ هنگام نزدیک شدن خطر محدود نیست. مسألهٔ مهربانی دائم و انفرادی و نهایی [یا هدفمند] مطرح است. می‌گوییم مهربانی دائم، زیرا شبان غذای رمه را تأمین می‌کند و هر روز مواظب است که رمه گرسنه و تشنه نماند. از خدای یونانی خواسته می‌شد که زمین حاصلخیز و محصول فراوان برساند، نه اینکه روزانه رمه

را بپروراند. می‌گوییم مهربانی انفرادی چون شبان مراقب است که همهٔ گوسفندان، یعنی یکایک آنها، گرسنه نباشند و محفوظ بمانند. بخصوص در نوشته‌های متأخر عبری بر اینگونه قدرت مهرآمیز نسبت به‌فرد فرد تأکید رفته است. در تفسیری بر «سفر خروج» [در تورات] توضیح داده می‌شود که چرا یهوه موسی را به‌شبانی رمه‌اش برگزید: برای اینکه او رمه را گذاشت و به‌جستجوی گوسفندی رفت که گم شده بود.

و سرانجام می‌گوییم مهربانی نهایی [یا هدفمند] که به‌هیچ‌وجه اهمیتش از بقیه کمتر نیست، زیرا شبان هدفی برای رمه در نظر می‌گیرد. رمه یا باید به‌چراگاهی مطلوب هدایت شود یا به‌آغل بازگردانیده شود.

۴. تفاوت دیگر در این است که قدرت راندن «تکلیف[1]» است. رهبر یونانی بطبع می‌بایست با توجه به‌منافع همه تصمیم بگیرد؛ و اگر نفع خویش را مقدم می‌داشت، رهبر بدی بود. اما تکلیفی که بر عهده داشت تکلیفی جلیل بود، زیرا حتی اگر در جنگ از جان خود می‌گذشت، این فداکاری را چیزی بی‌نهایت گرانبها، یعنی جاودانگی، جبران می‌کرد. پس او هیچ‌گاه بازنده نبود. بعکس، مهر شبان بسیار به«ایثار[2]» نزدیک است. هرچه شبان می‌کند با نظر کردن در صلاح رمه است. دغدغهٔ دائم او جز این نیست. وقتی رمه می‌خوابد، او بیدار و مراقب است.

مضمون مراقبت مهم است و دو جنبهٔ ایثارگری شبان را نمایان می‌کند. نخست، او دست به‌عمل می‌زند، کار می‌کند و از خود مایه می‌گذارد به‌خاطر آنها که خوراکشان از اوست و در خوابند. دوم، او بر آنها نگهبان است، به‌آنها توجه می‌کند و هریک را از نظر می‌گذراند. شبان باید رمهٔ خویش را جملگی و فرد به‌فرد بشناسد. نه‌تنها باید بداند که چراگاههای خوب کجاست و به‌قوانین فصول و سایر امور معرفت داشته باشد، بلکه باید نیازهای خاص هر فرد را بداند. در یکی دیگر از تفسیرهای خاخامها بر «سفر خروج»، صفات موسی در مقام شبان چنین وصف شده که او هر گوسفند را به‌نوبت به‌چرا می‌فرستاد: اول، جوانترین را تا نازکترین چمنها را بچرند، بعد بزرگترها و سپس پیرترین را چون می‌توانستند حتی از خشنترین علفها تغذیه کنند. قدرت و اختیار شبان مستلزم توجه فردی به‌یکایک گوسفندان است.

---

1. duty
2. devotedness

اینها همه فقط مضامینی در متنهای عبرانی است که با استعارهٔ خداوندِ شبان و رمهٔ مرکب از قوم او ربط پیدا می‌کند. من به‌هیچ‌روی مدعی نیستم که قدرت سیاسی در جامعهٔ عبرانیان پیش از سقوط اورشلیم بدین‌گونه اِعمال می‌شد. حتی ادعا نمی‌کنم که چنین تصوری از قدرت سیاسی به‌هیچ‌وجه از انسجام برخوردار است.

اینها فقط مشتی مضامین است ــ مضامینی بظاهر یا حتی بحقیقت متناقض که مسیحیت در قرون وسطا و عصر جدید بدانها بسیار اهمیت داد. از میان همهٔ جوامعی که در تاریخ وجود داشته‌اند، جوامع ما ــ یعنی آنها که از پایان روزگار باستان و در غرب قارهٔ اروپا گام به‌عرصهٔ هستی گذاشتند ــ شاید از همه پرخاشجوتر و متجاوزتر و کشورگشاتر بوده‌اند و استعدادی برای مبهوت کننده‌ترین خشونتها، چه با خودشان و چه با دیگران، بروز داده‌اند. بسیاری تشکلهای سیاسی مختلف ابداع کردند. ساختارهای حقوقی خویش را چند بار عمیقاً دگرگون ساختند. فراموش نکنیم که همین جوامع بتدریج به‌تکنولوژی غریبی به‌منظور قدرت‌ورزی تکامل بخشیدند که بر طبق آن با اکثریت وسیع آدمیان به‌سان رمه و با عده‌ای انگشت‌شمار همچون شبان رفتار می‌شد، و بدین ترتیب سلسله مناسباتی پیچیده و مداوم و متناقض‌نما و عجیب میان آنان برقرار کردند.

بدون شک، در طول تاریخ چنین چیزی یگانه و شگفت‌انگیز است. روشن است که توسعهٔ «تکنولوژی شبانی» برای ادارهٔ آدمیان، ساختارهای جامعهٔ باستانی را عمیقاً مختل کرد.



برای توضیح بهتر اهمیت این اختلال، میل دارم باختصار برگردم به‌آنچه دربارهٔ یونانیان می‌گفتم. البته متوجه اشکالهایی هستم که احتمالاً وارد خواهد شد.

یکی اینکه در شعرهای هومر، استعارهٔ شبان در مقام دلالت به‌شاه به کار می‌رود. در ایلیاد و اودیسه چند بار اصطلاحِ poimen laon به‌چشم می‌خورد که صفت رهبران است و عظمت قدرت ایشان را می‌نمایاند و، از این گذشته، عنوان تشریفاتی و متداول در ادبیات هند و اروپایی است. در بیوولف[1] شاه هنوز شبان شمرده می‌شود.

---

۱. *Beowulf*. حماسهٔ کهن انگلیسی که احتمالاً در قرن هفتم یا هشتم میلادی و به‌لهجهٔ ساکسونی غربی تصنیف شده است. سرایندهٔ آن ناشناس است. (مترجم)

هیچ جای شگفتی نیست که همین عنوان، مثلاً در متنهای آشوری، در شعرهای حماسی باستانی یافت می‌شود.

مشکل در مورد اندیشهٔ یونانی پیش می‌آید. دست‌کم در یک دسته از متون، یعنی متنهای فیثاغوری، به‌الگوی شبان اشاره می‌شود. استعارهٔ گله‌دار در قطعات به‌جامانده از آرخوتاس[۱] به‌چشم می‌خورد که استوبئوس[۲] نقل کرده است. واژهٔ nomoz (قانون) با لفظ nomeuz (شبان) مرتبط است، زیرا همان‌گونه که شبان تقسیم می‌کند و سهم هریک را می‌دهد، قانون نیز تقسیم به‌نسبت می‌کند. زئوس [خدای خدایان یونانی] Nomioz و Nemeioz نامیده می‌شود چون به گوسفندانش خوراک می‌دهد. و سرانجام، کلانتر و حکمران باید Philanthropoz، یعنی عاری از خودپسندی و مانند شبان سرشار از گرمی و غمخواری باشد.

گروبه[۳] مصحح و ویراستار آلمانی قطعات آرخوتاس می‌گوید این امر وجود نوعی تأثیر منحصربفرد عبرانی را در ادبیات یونانی ثابت می‌کند. شارحان دیگر، مانند دولات[۴]، می‌گویند مقایسهٔ خدایان و حکمرانان و شبانان کاملاً در یونان رایج بود و، بنابراین، چندان درخور اعتنا نیست.

من توجه خود را به‌نوشته‌های سیاسی محدود خواهم کرد. نتایج پژوهش روشن است: استعارهٔ سیاسی شبان نه در ایسوکراتس[۵] یافت می‌شود، نه در دموستنس[۶] و نه در ارسطو. این امر قدری شگفت‌آور است وقتی به‌یاد می‌آوریم که ایسوکراتس در آرئو پاگیتیکوس[۷] مصرانه می‌گوید حکمرانان تکالیفی دارند و تأکید می‌کند که باید ایثارگر و غمخوار جوانان باشند، و مع‌هذا حتی یک کلمه راجع به‌شبانان از قلمش جاری نمی‌شود.

---

۱. Archytas [of Tarentum] (قرنهای چهارم و پنجم ق م). فیلسوف و ریاضیدان فیثاغوری یونانی. (مترجم)

۲. Stobeus (قرن پنجم م). ادیب یونانی که گزیدهٔ آثار بیش از ۵۰۰ نویسندهٔ هموطن خویش را گرد آورده است. (مترجم)

3. Grube

4. Delatte

۵. Isocrates (۳۳۸ـ۴۳۶ ق م). سخنور آتنی. (مترجم)

۶. Demosthenes (۳۲۲ـ۳۸۵ ق م). بزرگترین خطیب یونان باستان. (مترجم)

7. *Areopagiticus*.

بعکس، افلاطون غالباً از حکمرانِ شبان سخن می‌گوید. به‌این معنا در رسائل کریتیاس[1] و جمهوری[2] و قوانین[3] اشاره دارد، و در رسالهٔ مرد سیاسی[4] به‌تفصیل و با بررسی دقیق آرای مختلف و به‌منظور یافتن راه‌حلی مورد توافق، به‌حلاجی آن می‌پردازد. در سه رسالهٔ نخست، مضمون شبان قدری دارای جنبهٔ فرعی است. گاهی از روزگاران خوشی یاد می‌شود که خدایان مستقیماً بر بشر حکم می‌راندند، و آدمیان در مراتع سرسبز می‌چریدند (کریتیاس). گاهی فضیلت ضروری برای حکمرانان ــ به‌تفکیک از رذیلت مورد نظر تراسوماخوس[5] به‌ــ مورد تأکید قرار می‌گیرد (جمهوری). و گاهی مسأله این است که نقش فرعی حکمرانان را تعریف کنیم، چون آنان نیز مانند سگهای پاسبان باید «از کسانی که در سلسله مراتب در بالاترین مقام جای دارند» اطاعت کنند (قوانین).

اما در رسالهٔ مرد سیاسی، قدرت و اختیار شبانی مسألهٔ محوری است و بتفصیل در آن بحث می‌شود. پرسش این است که آیا می‌توان کسی را که در شهر [یعنی، به‌اصطلاح امروز، در کشور] تصمیم‌گیری و فرماندهی با اوست، نوعی شبان تعریف کرد؟

تحلیل افلاطون معروف است. او برای حل این مسأله، از روش تقسیم استفاده می‌کند. فرق گذاشته می‌شود بین کسی (مانند معمار) که فرمانها را به‌اشیاء بیجان منتقل می‌کند و آن کس که به‌جانوران فرمان می‌دهد؛ بین کسی که به‌جانورانِ جدا از بقیه (مانند یک جفت گاو نر) فرمان می‌دهد و آن‌که به گلّه فرمان می‌دهد؛ بین کسی که به گلّهٔ جانوران فرمان می‌دهد و شخصی که بر رمهٔ آدمیان فرمان می‌راند. و اینجاست که می‌رسیم به‌رهبر سیاسی، یعنی شبان انسانها.

اما این تقسیم اولیه رضایت‌بخش نیست و باید بیشتر ادامه داده شود. روش تقابل برقرار کردن میان آدمیان و جمیع جانداران دیگر، روش خوبی نیست. بنابراین، گفت‌وگو از سر گرفته می‌شود. سلسله فرقهایی گذاشته می‌شود: بین جانوران وحشی و اهلی؛ جانورانی که در آب می‌زیند و آنها که در خشکی زندگی

---

1. *Critias*.
2. *The Republic*.
3. *The Laws*.
4. *The Statesman*.
5. Thrasymachos. همسخن و خصم سقراط در اوایل مکالمهٔ جمهوری. (مترجم)

می‌کنند؛ جانورانی که شاخ دارند و ندارند؛ جانورانی که سُمشان شکاف دارد و آنها که سُم ساده دارند؛ و جانورانی که با جفت‌گیری تولید مثل می‌کنند و آنها که نمی‌کنند. و گفت‌وگو همین‌طور با اینگونه تقسیمات بی‌پایان ادامه می‌یابد و از مطلب منحرف می‌شود.

پس بسط اولیهٔ گفت و شنود و شکست بعدی آن، چه چیز را نشان می‌دهد؟ اینکه روش تقسیم اگر درست اداره نشود، هیچ چیزی را نمی‌تواند ثابت کند. ولی همچنین نشان می‌دهد که فکر تحلیل قدرت سیاسی به‌عنوان رابطه‌ای بین شبان و دامها احتمالاً در آن روزگار قدری جای مناقشه داشته است، کمااینکه می‌بینیم وقتی اصحاب گفت‌وگو می‌خواهند به‌ماهیت سیاستمدار پی ببرند، این نخستین فرضی است که به‌خاطرشان می‌رسد. آیا این موضوع در آن عصر عادی و پیش‌پاافتاده بوده است؟ یا افلاطون از یکی از مضامین مخصوص فیثاغوریان بحث می‌کرده است؟ چون در سایر متنهای سیاسی آن عهد به‌استعارهٔ شبان برمی‌خوریم، ظاهراً فرضیهٔ دوم به‌اولی می‌چربد. ولی شاید بتوان موضوع را معلق گذاشت.

تحقیق خود من مربوط به‌این است که افلاطون چگونه در بقیهٔ رساله به‌جنگ این مضمون می‌رود. او نخست این کار را با استدلالهای روش‌شناختی می‌کند، و سپس با توسل به‌اسطورهٔ مشهور گردش جهان به‌گرد محوری مانند دوک نخ‌ریسی.

استدلالهای مربوط به‌روش‌شناسی فوق‌العاده شنیدنی و جالب است. فهم اینکه آیا شاه قسمی شبان است یا نه، با تحلیل کارهای شبان میسر می‌شود، نه با تعیین اینکه کدام انواع مختلف جانوران ممکن است تشکیل گلّه دهند.

ویژگی وظایف شبان چیست؟ نخست، او یگانه شخص در رأس گلّه است. دوم، کارش فراهم ساختن خوراک دامها و تیمارشان به‌هنگام بیماری و گرد آوردن و هدایتشان با موسیقی[1] و ترتیب دادن جفت‌گیریشان با توجه به‌خوبی نسل و نژاد است. پس مضمون استعاری شبان را که نوعاً در متون شرقی وجود دارد، یافتیم.

اکنون باید دید وظایف شاه در این زمینه‌ها چیست. او نیز مانند شبان، یگانه شخص در رأس شهر [یا کشور] است. اما چه کسی به‌بشر روزی می‌رساند؟ شاه؟

---

۱. افلاطون توضیح می‌دهد که منظور آواز یا نی زدن چوپان است (مرد سیاسی، ۲۶۸a). (مترجم)

نه. کشاورز و نانوا. چه‌کسی هنگام بیماری به‌تیمار آدمیان می‌پردازد؟ شاه؟ نه. پزشک. و چه‌کسی با موسیقی هدایتشان می‌کند؟ شاه؟ نه. معلم ورزش[1]. به‌این ترتیب، خیلی از شهروندان می‌توانند به‌طور موجه مدعی عنوان «شبان آدمیان» شوند. پس همان‌گونه که شبان رمهٔ انسانی رقیبان بسیار دارد، سیاستمدار نیز دارد. بنابراین، اگر بخواهیم پی ببریم که حقیقت و ماهیت سیاستمدار چیست، باید او را با غربال از «سیلاب پیرامونش» بیرون بکشیم تا بتوانیم نشان دهیم که از چه جهاتی شبان نیست.

از این‌رو، افلاطون متوسل می‌شود به‌این اسطوره که جهان حول محور خود با دو حرکت پیاپی، و هریک در جهت عکس دیگری، می‌گردد.

در مرحلهٔ اول، هریک از انواع جانوران متعلق به‌رمه‌ای بود که روحی همزاد در مقام شبان[2] آن‌را رهبری می‌کرد. رمهٔ انسانی تحت رهبری خود خدا بود. می‌توانست بوفور از نعمتهای زمین بهره گیرد، به‌سرپناه و مأوا نیاز نداشت، و آدمیان پس از مرگ دوباره زنده می‌شدند. در جمله‌ای مبهم و حساس، افلاطون می‌افزاید: «بشر از آنجا که خداوند شبان او بود، به‌حکومت نیاز نداشت.»

در مرحلهٔ دوم، جهان در جهت عکس برگشت. خدایان برخلاف گذشته دیگر شبان بشر نبودند، و آدمیان می‌بایست خود از خویش مواظبت کنند، زیرا آتش به‌ایشان داده شده بود[3]. در این حال، سیاستمدار می‌بایست چه نقشی داشته باشد؟ آیا می‌بایست به‌جای خدایان، شبان شود؟ ابداً. کار او این بود که تاروپودی محکم برای شهر ایجاد کند. سیاستمداری به‌معنای تغذیه و پرستاری و پرورش فرزند نبود؛ به‌معنای درهم بافتن بود: درهم بافتن فضایل مختلف و خُلقهای متضاد (اعم از تند یا معتدل) با استفاده از «قرقرهٔ» افکار عمومی. هنر شاهانهٔ فرمانروایی عبارت بود از گرد آوردن زندگیها «در جامعه‌ای استوار بر وفاق و دوستی.» بدین‌سان، شاه «نفیس‌ترین تاروپودها را» درهم بافت. همگان «از برده و آزادمرد به‌این پوشش آراسته شدند.»

رسالهٔ مرد سیاسی حاوی منظم‌ترین ژرف‌اندیشیها دربارهٔ مضمون شبانی در

---

۱. the gymnast. در اصل رساله همان‌طور آمده است که ما ترجمه کردیم، نه «ورزشکار» به‌نحوی که فوکو می‌گوید. ظاهراً در یونان هنگام ورزش، برای موزون کردن حرکات، موسیقی نواخته می‌شد، چنانکه امروز نیز در بخشی از ژیمناستیک (به‌معنای کنونی) نواخته می‌شود. (مترجم)

2. Genius-Shepherd

۳. تلمیحی است به‌اسطورهٔ پرومته که آتش را به‌انسان داد. آتش نماد دانش و معرفت است. (مترجم)

ادبیات کلاسیک باستان است که بعدها چنان اهمیتی در غرب مسیحی پیدا کرد[۱]. اینکه ما از آن بحث می‌کنیم به‌این دلیل است که مضمونی شاید اصلاً شرقی آنقدر در روزگار افلاطون مهم بوده که درخور پژوهش باشد. ولی تأکید می‌کنیم که با آن معارضه می‌شد.

البته نه اینکه یکسره با آن معارضه شود. افلاطون تصدیق می‌کند که پزشک و کشاورز و معلم ورزش و مربی همه در مقام شبان عمل می‌کنند. ولی نمی‌خواهد آنان را در کار سیاستمدار دخالت دهد، کمااینکه بصراحت می‌گوید: سیاستمدار چگونه ممکن است وقت داشته باشد کنار همه کس بنشیند، به‌او غذا بدهد، برای او موسیقی بنوازد و، هنگام بیماری، از او پرستاری کند؟ تنها یکی از ایزدان در عصر زرین[۲] ممکن بود چنین کند، یا مانند پزشک یا مربی، مسؤول زندگی و پرورش چند تن انگشت‌شمار باشد. اما آنان که زمام قدرت سیاسی به‌دستشان است و در مقامی بین خدایان و گله‌بانان قرار دارند، بنا نیست شبان باشند. کارشان پروراندن گروهی از افراد نیست؛ ایجاد و تضمین یگانگی در شهر [یا کشور] است. به‌طور خلاصه، مشکل سیاست، مشکل رابطهٔ یک تن با جماعتی کثیر در چارچوب شهر [یا کشور] و شهروندان آن است. مسأله شبانی به‌زندگی افراد مربوط می‌شود.

شاید اینها همه بسیار قدیمی به‌نظر برسد. دلیل من برای اصرار بر این متنهای باستانی این است که همین متون به‌ما نشان می‌دهند مسأله ــ یا سلسله مسائل ــ مورد بحث از چه هنگام پیش آمد ــ مسائلی که سراسر تاریخ غرب را دربر می‌گیرند و هنوز از نظر جامعهٔ معاصر اهمیت شایان دارند و ارتباط پیدا می‌کنند با روابط بین قدرت سیاسی عمل‌کننده در داخل کشور به‌عنوان چارچوب حقوقی وحدت، و قدرتی که می‌توان آنرا قدرت «شبانی» خواند و عهده‌دار تضمین و حفظ و بهکرد مستمر زندگانی یکایک افراد است.

«مسألهٔ دولت رفاه‌گستر [یا متکفل تأمین اجتماعی]» که همه با آن آشنایی دارند،

---

۱. جناسی که در کلام فوکو نهفته متأسفانه به‌فارسی قابل ترجمه نیست. در انگلیسی **pastor** و در فرانسه **pasteur** هم به‌معنای شبان است (معنای حقیقی و اصلی) و هم مجازاً به‌معنای کشیش (بویژه در مذهب پروتستان). معنای دوم از اشارات فراوان عهد عتیق (تورات) و عهد جدید (انجیل) به‌مقام شبانی خداوند و پیامبران و حضرت عیسی مصدر می‌گیرد. چنانکه فوکو خود بیشتر گفته است. (مترجم)

۲. the Golden Age. در اساطیر یونان باستان، عصر کرونوس (Cronus) پدر زئوس که آدمیان فارغ از رنج و درد در جهانی بهشت‌آسا و در معصومیت می‌زیستند. (مترجم)

از سویی نیازها یا فنون حکومتی جهان امروز را روشن می‌کند، و از سوی دیگر باید آنگونه که هست شناخته شود. مسأله این است که اِعمال قدرت بر اتباع قانونی، به‌دفعات فوق‌العاده مکرر سازگار شده است با اِعمال قدرت شبانی بر زندگی افراد.

قصد من به‌هیچ‌وجه بازگفتن داستان تحولُ قدرت شبانی در سراسر مسیحیت نیست. مشکلاتی که چنین کاری پیش خواهد آورد بآسانی قابل تصور است: از مشکلات نظری (مانند دادن نام «شبان مهربان» به‌عیسی مسیح) تا مشکلات نهادی (همچون سازمان کلیساهای کوچک محلی یا چگونگی تقسیم مسؤولیتهای شبانی [یا روحانی] بین کشیشان و اسقفها).

تنها کاری که می‌خواهم بکنم آشکار ساختن دو یا سه جنبه‌ای است که، به‌نظر من، از حیث سیر تحولی قدرت شبانی [یا روحانی]، یعنی تکنولوژی قدرت، حائز اهمیت است.

نخست، تحقیق کنیم در بسط و تفصیل نظری مضمون مورد بحث در نوشته‌های قدیم مسیحی: در خروسوستوم[۱]، کوپریان[۲]، آمبروز[۳]، جروم[۴]، و در مورد رهبانیت، کاسیان[۵] یا بِندیکت[۶]. مضامین عبرانی لااقل به‌چهار وجه به‌شرح زیر به‌طور شایان توجه تغییر داده شده‌اند:

۱. از جهت مسؤولیت. دیدیم که شبان می‌بایست مسؤولیت سرنوشت کل رمه و یکایک گوسفندان را بر عهده بگیرد. بنا به‌تعبیر مسیحی، شبان باید حساب پس دهد، نه‌تنها برای یک‌یک گوسفندان، بلکه برای کلیهٔ اعمالشان و هر خوب و بدی که محتمل است از آنها سر بزند، و هرچه بر سرشان بیاید.

---

۱. Chrysostom (۴۰۷ـ۳۴۵ م). به معنای «زرین‌دهان». لقبی که پس از مرگ به یکی از زاهدان مسیحی و آباء کلیسای ارتدکس داده شد به مناسبت مهارت او در سخنوری. در انطاکیه زاده شد و در ارمنستان در تبعید درگذشت. (مترجم)

۲. Cyprian یا Cyprianus. از شهدای مسیحی قرن سوم میلادی که در کارتاژ گردن زده شد. (مترجم)

۳. St. Ambrose (۳۹۷ـ۳۴۰ م). از آباء کلیسا و اسقف میلان. (مترجم)

۴. St. Jerome (۴۲۰ـ۳۴۰ م). یکی از چهار مجتهد کلیسا و مترجم کتاب مقدس به‌زبان لاتین. (مترجم)

۵. Johannes Cassianus (۴۳۵ـ۳۶۰ م). راهب و متألّه مسیحی و از بانیان رهبانیت در آن آئین. (مترجم)

۶. St. Benedict [of Nursia] (۵۴۳ـ۴۸۰ م). بانی رهبانیت در اروپای غربی و مؤسس سلسله‌ای به نام خویش. (مترجم)

از این گذشته، مسیحیت قائل به‌انتقال گناهان یا شایستگیها از گوسفند به‌شبان است و بالعکس. گناه گوسفند قابل انتساب به‌شبان است. شبان است که باید در روز رستاخیز از بابت آن حساب پس دهد. بعکس، شبانی که به‌رمه برای رستگار شدن یاری برساند، خود نیز رستگار خواهد شد. وقتی گوسفندی را نجات می‌دهد، خود ممکن است گمراه شود. پس اگر بخواهد خویشتن را نجات دهد، ناگزیر با خطر گمراهی به‌خاطر دیگران روبرو می‌شود. و اگر او گمراه شود، رمه با بزرگترین خطر مواجه خواهد شد. اما فعلاً این پارادُکسها را کنار بگذاریم. غرض من فقط نمایان ساختن استحکام و پیچیدگی پیوندهای اخلاقی بین شبان و یکایک افراد رمه بود. و چیزی که می‌خواستم بویژه نشان دهم این بود که این پیوندها نه‌تنها به‌زندگی افراد، بلکه به‌جزئیات کردارشان مربوط می‌شد.

۲. دومین تغییر مهم به‌مسألهٔ اطاعت ارتباط پیدا می‌کند. بنا به‌تعبیر عبرانی، چون خداوند شبان است، رمه‌ای که به‌دنبال او می‌رود، مطیع اراده و قانون اوست.

اما مسیحیت بر این نظر بود که رابطهٔ شبان و گوسفند، رابطه‌ای فردی و مقرون به‌وابستگی تام است. بدون شک، این یکی از نکاتی بود که بر سر آن، تصور مسیحیت از شبانی [یا سرپرستی معنوی] از بیخ و بن با اندیشهٔ یونانی اختلاف داشت. اگر فرد یونانی بناچار اطاعت می‌کرد، اطاعت می‌کرد زیرا قانون یا ارادهٔ شهر بر این قرار گرفته بود. اگر اتفاقاً از ارادهٔ شخص خاصی (مانند فلان پزشک یا خطیب یا مربی) تبعیت می‌کرد، به‌این جهت بود که آن شخص عقلاً او را به‌این کار متقاعد ساخته بود. و تبعیتش می‌بایست برای رسیدن به‌هدفی کاملاً معیّن باشد، مانند اینکه درمان شود، یا فلان مهارت را به‌دست آورد، یا بهترین راه را برگزیند.

در مسیحیت، پیوند با شبان، پیوندی فردی است. تسلیم فردی به‌اوست. اراده یا خواست او اجرا خواهد شد، نه برای اینکه مطابق قانون است، و نه صرفاً تا جایی که با قانون مطابقت داشته باشد، بلکه عمدتاً و در مرتبهٔ نخست به‌این دلیل که ارادهٔ اوست. در کتاب کاسیان، نهادهای رُهبانی[1]، بسیاری حکایتهای آموزنده نقل شده است از راهبانی که با اجرای محال‌ترین دستورهای رئیسشان به‌رستگاری می‌رسند. اطاعت، فضیلت است. فی‌نفسه غایت و هدف است، نه اینکه، مانند آنچه در میان یونانیان دیده می‌شد، وسیله‌ای موقت برای رسیدن به‌هدف باشد. ملکه‌ای

1. *Coenobitical Institutions*.

دائمی است. گوسفند باید دائماً مطیع شبان باشد. به گفتهٔ قدیس بِندیکت، راهبان بر وفق ارادهٔ آزاد خود یا به‌اختیار خویش زندگی نمی‌کنند؛ میلشان این است که تحت امر راهب بزرگ یا صومعه‌بان باشند. (Ambulantes alieno judicio et imperio). مسیحیت یونانی نام این ملکهٔ اطاعت را apatheia گذاشت. تحول معنایی این واژه خود پرمعناست. در فلسفهٔ یونانی، apatheia دالّ بر کنترلی است که شخص، به‌برکت عقل، بر انفعالات [یا احساسات] خویش اِعمال می‌کند. در اندیشهٔ مسیحی، pathoz قدرت اراده‌ای است که شخص بر خودش، و برای خودش، اِعمال می‌کند. بنابراین، apatheia ما را از اینگونه اراده‌مندی [یا خودسری] می‌رهاند.

۳. شبانی در مسیحیت مستلزم نوع بخصوصی از شناخت بین شبان و هریک از گوسفندان اوست.

این شناخت خاص یا جزیی[1] است. فردیت می‌دهد یا فردی می‌کند. کافی نیست شبان وضع رمه را بداند. باید وضع هریک از گوسفندان را نیز بداند. از مدتها پیش از شبانی در مسیحیت، این مضمون وجود داشت، منتها به‌سه وجه توسعه یافت: نخست اینکه شبان باید از نیازهای مادی یکایک افراد رمه مطلع باشد و، در صورت ضرورت، حاجتهای او را برآورد. دوم اینکه باید از آنچه روی می‌دهد و آنچه هریک می‌کند، یعنی گناهان آشکار او، باخبر باشد. و سرانجام اینکه باید بداند در روح هریک چه می‌گذرد، یعنی از گناهان پنهان او و پیشرفتش در راه قدیسیت آگاه باشد.

برای تضمین این شناخت فردی، مسیحیت دو ابزار اساسی را که در جهان یونانی‌مآب[2] قدیم در کار بود، با تغییرات نسبتاً مهم گرفت و به‌خود اختصاص داد: یکی خودپژوهی[3] و دیگری هدایت وجدان.

عموماً دانسته است که خودپژوهی به‌عنوان وسیله‌ای برای ارزیابی روزانهٔ کارهای خوب یا بدی که شخص در انجام وظایفش می‌کرد، وسیعاً در میان فیثاغوریان و رواقیان و ابیقوریان رایج بود. سنجش پیشرفت به‌سوی کمال، یعنی تسلط به‌نفس و سیطره بر انفعالات، از این راه ممکن می‌شد. هدایت وجدان نیز در بعضی از محافل فرهیخته غلبه داشت، اما به‌صورت اندرزی که ــ گاهی در مقابل پول ــ در پاره‌ای شرایط بخصوص دشوار، مثلاً در عزا یا در شکست و ناکامی، داده می‌شد.

---

۱. particular. در برابر عام یا کلی. (مترجم)

2. the Hellenistic world

3. self-examination

در زمینهٔ شبانی [یا ریاست روحانی] در مسیحیت، این دو کار با هم ارتباط نزدیک پیدا کردند. هدایت وجدانی تقیدی دائمی بود. گوسفند نه‌تنها می‌گذاشت برای پیروزمندانه گذشتن از هر راه سخت و ناهمواری رهبری شود، بلکه اجازه می‌داد در هر لحظه‌ای او را رهبری کنند. هدایت شدن می‌بایست ملکه شود، و اگر از آن طفره می‌رفتید، گمراهی سرنوشت محتومتان بود. جمله‌ای که همواره نقل می‌شود این است: کسی که زیر بار رهبری نرود، همچون برگی مرده می‌خشکد. و اما در مورد خودپژوهی، هدف این نبود که آگاهی از خویشتن همان‌جا تمام شود؛ هدف این بود که خودپژوهی دریچه را سراسر به‌روی کسی که ادارهٔ آن‌را در دست داشت باز کند و اعماق روح را به‌او آشکار نماید.

بسیاری متنها از زاهدان و راهبان قرن اول [میلادی] دربارهٔ پیوستگی هدایت و خودپژوهی در دست است که نشان می‌دهد این فنون چه اهمیت تعیین‌کننده‌ای برای مسیحیت داشتند و به‌چه درجه‌ای از پیچیدگی رسیده بودند. آنچه می‌خواهم بر آن تأکید کنم این است که فنون مذکور پیدایش پدیداری عجیب در تمدن یونانی-رومی ــ یعنی ایجاد پیوندی میان اطاعت تام و شناخت خویشتن و اعتراف در محضر دیگران ــ را تصویر می‌کنند.

۴. تغییر دیگری نیز وجود داشت که شاید از همه مهمتر بود. در مسیحیت، همهٔ آن فنون خودپژوهی و اعتراف و ارشاد و اطاعت یک هدف دارند و آن واداشتن افراد به‌ریاضت یا کشتن نفس[1] در این جهان است. بدیهی است ریاضت یا کشتن نفس مساوی با مرگ [به‌معنای حقیقی] نیست؛ به‌معنای ترک این دنیا و خویشتن است؛ به‌معنای مرگ روزانه است. البته این نخستین‌بار نیست که می‌بینیم مضمون شبانی با مرگ ربط پیدا می‌کند، ولی در اینجا غیر از تصور یونانیان از قدرت سیاسی است. گونه‌ای جانفشانی برای شهر [یا کشور] نیست. ریاضت یا نفس‌کشی در مسیحیت نوعی رابطه است که از خود شخص می‌رسد به‌خود شخص. بخشی ــ و بخشی مقوم ــ از «خودهمانی[2]» در مسیحیت است.

می‌توان چنین گفت که شبانی در مسیحیت قسمی بازی[3] وارد صحنه کرده است که یونانیان یا عبرانیان حتی خیال نمی‌کردند: بازی غریبی که ارکان آن زندگی و

---

۱. mortification. معنای اصطلاحی این واژه «ریاضت» است. اما چون از ریشهٔ لاتین mors (= مرگ) و mortificare (= کشتن) ساخته شده، معنای تحت‌اللفظی آن کشتن است. (مترجم)

2. self-identity

3. game

مرگ و حقیقت و اطاعت و فرد و خودهمانی است؛ بازیی که به‌نظر نمی‌رسد هیچ ربطی به‌بازی بقای شهر [یا کشور] به‌وسیلهٔ فداکاری شهروندان داشته باشد. جوامع ما واقعاً شیطانی از کار درآمدند، زیرا این دو بازی ــ یکی بازی شهر و شهروند و دیگر بازی شبان و رمه ــ را در آنچه نامش را دولتهای امروزی می‌گذاریم، با هم جمع کردند.

توجه دارید که کوشش من امشب بر ارائهٔ طریق برای برخورد با یکی از مسائل مقصور بوده است، نه بر حل آن. این مسأله نیز شبیه مسائلی است که من از هنگام نوشتن نخستین کتابم راجع به‌جنون و بیماریهای روانی، به‌آنها اشتغال داشته‌ام. چنانکه پیشتر هم به‌شما گفتم، مسأله سروکار دارد با روابط بین تجربه‌های مختلف (مانند دیوانگی، بیماری، نقض قوانین، جنسیت، خودهمانی) و دانشهای مختلف (مانند روانپزشکی، طب، جرم‌شناسی، شناخت مسائل جنسی، روانشناسی) و بالاخره شکلهای مختلف قدرت (مانند قدرتی که در مؤسسات روانپزشکی و کیفری و عموماً همهٔ نهادهای مربوط به کنترل فرد اِعمال می‌شود).

تمدن ما پیچیده‌ترین نظام معرفت و ظریف‌ترین و عالمانه‌ترین ساختارهای قدرت را پدید آورده و پرورش داده است. این قسم معرفت و این نوع قدرت، از ما چه ساخته است؟ تجربه‌های بنیادی دیوانگی و رنج و مرگ و بزهکاری و عشق [جنسی] و فردیت به‌چه نحو با دانش و معرفت و قدرت بستگی دارند، ولو ما از این بستگی آگاه نباشیم؟ من یقین دارم که هرگز پاسخی به‌دست نخواهم آورد. ولی این دلیل نیست که نباید سؤال مطرح شود.

۲

تا اینجا من کوشیده‌ام نشان دهم که مسیحیت اولیه چگونه به‌اندیشهٔ تأثیر مداوم شبانی در افراد شکل داد، و یونانیان به‌رغم چند فقره اخذ و اقتباسی که کرده بودند (مانند خودپژوهی و هدایت وجدان) چگونه با فکر قدرت شبانی بیگانه بودند.

اکنون می‌خواهم با جهشی به‌جلو، چندین قرن را پشت سر بگذارم و به‌شرح حکایتی دیگر بپردازم که در تاریخ حکمرانی بر افراد به‌یاری حقیقت متعلق به‌خودشان، حائز اهمیت ویژه بوده است.

این امر مربوط می‌شود به‌شکل‌گیری دولت به‌مفهوم جدید کلمه. غرض من از ایجاد این بستگی تاریخی به‌هیچ‌وجه این نیست که بگویم در ظرف ده قرن از عمر اروپای کاتولیک و رومی، اثری از قدرت شبانی نبود. ولی چنین به‌نظر می‌رسد که،

برخلاف آنچه ممکن است انتظار داشت، دورهٔ مذکور ایام پیروزی کار شبانی نبود. چند دلیل بر صدق این قضیه وجود دارد که بعضی از آنها اقتصادی است. شبانی روحی تجربه‌ای خصوصاً شهری است، و با وضع تنگدستان و اقتصاد وسیعاً روستایی اوایل قرون وسطا سازگار نبود. سایر دلایل دارای ماهیت فرهنگی است. شبانی، فنی دشوار و پیچیده و نیازمند سطح معینی از فرهنگ، هم از جانب شبان و هم از جانب رمه، است. دلایل دیگر به‌ساختار اجتماعی-سیاسی مربوط می‌شود. فئودالیته بافتی از پیوندهای شخصی بین افراد ایجاد کرد که بکل با شبانی فرق داشت.

نمی‌گویم فکر حکمرانی شبانی بر آدمیان یکسره از کلیسای قرون وسطا رخت بربست. این فکر نه‌تنها باقی مانده، بلکه می‌شود گفت بسیار نیرو گرفته است. دو رشته امور واقع این مدعا را ثابت می‌کنند. نخست، اصلاحاتی که در خود کلیسا و بویژه در سلسله‌های رُهبانی[1] صورت گرفته بود ــ اصلاحاتی که یکی پس از دیگری در درون صومعه‌ها اجرا می‌شد ــ و هدف از آنها استقرار مجدد انضباط و صلابت در میان خود راهبان بود. سلسله‌های نوبنیاد ــ مانند سلسلهٔ دومینیکن و سلسلهٔ فرانسیسی ــ حتی کمر به‌اجرای وظایف شبانی در میان مؤمنان بسته بودند. کلیسا اتصالاً در جریان بحرانهای پیاپی، برای بازیافتن وظایف شبانی تلاش می‌کرد. اما قضیه به‌اینجا ختم نمی‌شد. در سراسر قرون وسطا برمی‌خوریم به‌یک‌رشته مبارزات طولانی در میان خود مردم به‌منظور تأسیس قدرت شبانی. منتقدان می‌گفتند کلیسا در انجام تکالیفش قصور ورزیده است و ساختار مبتنی بر سلسله مراتب آن‌را مردود می‌شمردند و جویای شکلهای کمابیش خودانگیختهٔ اجتماعی بودند که رمه در آنها به‌یافتن شبان مورد نیاز موفق شود. این جستجو صورتهای مختلف به‌خود می‌گرفت. گاهی، مثلاً در مورد اهالی «وُ[2]» [در سویس]، به‌صورت مبارزات فوق‌العاده خشن درمی‌آمد؛ گاهی، فی‌المثل در میان جامعهٔ اخوان‌الحیات[3]، مسالمت‌آمیز بود؛ گاهی باعث حرکتهای گسترده مانند جنبش طرفداران هُوس[4] می‌شد؛ و گاهی گروههای کوچکی مانند خدادوستان اُبِرلاند[5] را

1. monastic orders

۲. Vaud. یکی از کانتونهای سویس که حاکم‌نشین آن شهر لوزان است. (مترجم)

3. Frères de la Vie

۴. J. Huss (۱۴۱۵ــ۱۳۶۹). کشیش و مصلح مذهبی، اهل بوهم، که به‌علت انتقاداتش از کلیسای کاتولیک تکفیر و به‌آتش سوزانده شد، ولی پیروان کثیر و مبارز پیدا کرد. (مترجم)

۵. Oberland. ناحیه‌ای کوهستانی در سویس. (مترجم)

به‌جوش می‌آورد. بعضی از این نهضتها، مانند نهضت بگاردها[1]، چندان فاصله‌ای با ارتداد نداشتند و گاهی باعث حرکتهای سخت کیشانه (مانند جنبش اصحاب نمازخانه[2] در قرن پانزدهم) در بطن کلیسا می‌شدند.

من این مطالب را بر سبیل کنایه طرح می‌کنم برای تأکید بر این معنا که گرچه کار شبانی به‌عنوان حکومت مؤثر و عملی بر آدمیان در قرون وسطا پا نگرفت، اما همواره یکی از دغدغه‌ها و مایهٔ نزاع در پیکارها بود. در سراسر قرون وسطا، یکی از آرزوهای همیشگی، ترتیب دادن روابط شبانی میان مردم بود، و این آرزو، هم در موج عرفان‌گرایی تأثیر گذاشت و هم در رؤیاهای دور و دراز «هزاره‌ای‌ها[3]».

البته قصد من اینجا نه ورود به‌این مسأله است که دولتها چگونه تشکیل می‌شوند، نه بحث دربارهٔ جریانهای اقتصادی و اجتماعی و سیاسی مختلفی که خاستگاه دولتهاست، و نه تحلیل نهادها یا مکانیسمهای گوناگونی که دولتها برای تضمین بقای خود به‌آنها مجهز می‌گردند. فقط می‌خواهم پاره‌ای قرینه‌ها به‌دست دهم در خصوص چیزی بینابین دولت به‌عنوان قسمی تشکیلات سیاسی و مکانیسمهای آن ــ به‌عبارت دیگر راجع به‌آن قسم عقلانیت که به‌منظور إعمال قدرت دولت به‌اجرا درمی‌آید.

چنانکه در سخنرانی قبل متذکر شدم، به‌نظر من، به‌جای اینکه بپرسیم آیا قدرت نابهنجار و نادرست دولت ناشی از افراط در عقل‌گرایی است یا زیاده‌روی در

---

۱. the Beghards. اعضای فرقه‌ای از نوع انجمنهای اخوت که از قرن دوازدهم میلادی تا چندصد سال در نواحی شمالی اروپا فعال بودند و سرانجام در سدهٔ چهاردهم از طرف کلیسای کاتولیک مرتد شناخته شدند. (مترجم)

۲. the Oratorians. فرقه‌ای دینی در کلیسای کاتولیک در رم که به‌دست کشیشی به‌نام قدیس فیلیپ نِری (۹۵ــ۱۵۱۵) بنیاد شد. چنانکه دیده می‌شود، تأسیس فرقه در سدهٔ شانزدهم بوده است، نه پانزدهم که فوکو باشتباه می‌گوید. (مترجم)

۳. millenarians (از millenium (=هزاره)، مرکب از دو واژهٔ لاتین: mille (=هزار) + annus (=سال)). اصطلاحاً به‌معنای دورهٔ هزارساله‌ای که، مطابق معتقدات عیسویان صدر مسیحیت، پس از جنگی هولناک با دشمنان خدا، مسیح دوباره ظهور خواهد کرد و دربارهٔ کارهای نیک و بد همهٔ مردم به‌داوری خواهد نشست و بر جهان فرمان خواهد راند و زندگی آدمیان از هر عیب و آلایشی پاک خواهد شد و نیکی و سعادت مطلق همه‌جا را فراخواهد گرفت و کسانی که در راه خدا گام زده‌اند و در پیکار با دنیاپرستان رنج برده‌اند پاداش خواهند گرفت و بدکاران به‌سزای گناهان خویش خواهند رسید. این اعتقاد در میان قشرهای مستمند و فرودست مسیحیان صدها سال ادامه داشت و در قرون وسطا گهگاه به‌شکل نهضتهای مبارز خلقی و ضد پاپ دوباره سر برمی‌داشت و در سده‌های پانزدهم و شانزدهم به‌صورت جنبشهای انقلابی درآمد و در برخی از مذاهب پروتستان نیز تأثیر گذاشت. (مترجم)

عقل‌ستیزی، مناسبتر خواهد بود اگر قسم مشخص عقلانیتی را که دولت به‌وجود آورده است دقیقاً تعیین کنیم.

کردارهای سیاسی لااقل از این حیث به کردارهای علمی شباهت دارند که آنچه در آنها بهاجرا درمی‌آید همواره نوع مشخصی از عقلانیت است، نه «عقل به‌طور کلی».

جالب اینکه عقلانیت قدرت دولت همیشه کاملاً متوجه بوده که عقلانیتی مشخص است، و هرگز در لفاف کردارهای خودانگیخته و بی‌منطق پنهان نبوده است تا بعد به‌وسیلهٔ تحلیل با نگاه به گذشته روشن شود. این عقلانیت خصوصاً در دو دسته نظریه صورت‌بندی شده است: یکی تدبیر مملکت[1] و دیگری تئوری پلیس[2]. می‌دانم که این دو اصطلاح هنوز دیری از وضعشان نگذشته، معانی محدود و تحقیری پیدا کردند. ولی در ظرف ۱۵۰ یا ۲۰۰ سالی که به‌تشکیل دولتهای جدید گذشت، معنایی بمراتب وسیعتر از امروز داشتند.

نظریهٔ تدبیر مملکت می‌خواست تعیین کند که اصول و روشهای حکومت دولت چگونه مثلاً با شیوهٔ حکمرانی خداوند بر جهان یا پدر بر خانواده یا رئیس و مراد بر جماعت، تفاوت می‌کند.

تئوری پلیس موضوع فعالیت عقلانی دولت را تعریف می‌کند. هدفهایی را که دولت در پی آنهاست و صورت عمومی ابزارهایی را که به کار می‌برد، تعریف می‌کند.

---

۱. reason of state. معنای این اصطلاح (یا اصل فرانسهٔ آن raison d'etat) در طول چند قرن اخیر دگرگون شده است. در بحث از ادوار پیشین، بیشتر می‌توان از آن به«تدبیر مُلک» یا «تدبیر مملکت» یا (به‌گفتهٔ ابن‌سینا) «تدبیر شهر» تعبیر کرد، چنانکه از تعاریفی که نویسنده نقل خواهد کرد پیداست و نیز از این چند شاهد در لغت‌نامهٔ دهخدا ذیل واژهٔ «تدبیر»: (۱) «از فرایض احکام جهانداری آن است که... تدبیر کارها بر قضیت سیاست فرموده آید.» (کلیله)؛ (۲) «ملک گفتا هرآینه ما را خردمندی باید تا تدبیر مملکت را بگشاید.» (گلستان)؛ (۳) «سه به‌تدبیر ملک و رای صواب / سه به‌آسایش و تنعم و خواب» (اوحدی). در دوران اخیر (از حدود نیمهٔ قرن نوزدهم) معنا اندک‌اندک تغییر کرد، و اصطلاح مورد بحث عموماً به‌مفهوم انگیزه یا دلیلی پنهانی برای تصمیمهای زمامداران و توجه محض به‌مقتضیات وقت و مصلحت دولت بدون در نظر گرفتن حقوق شهروندان و احیاناً با نقض قواعد اخلاقی به کار رفت. بهاین معنا، اصطلاح «مصلحت دولت» ترجمه‌ای مناسبتر است. در متن فعلی، با عنایت به‌دورهٔ مورد نظر نویسنده، ما بیشتر عبارت «تدبیر مملکت» را به کار می‌بریم، اما در صورت اقتضا، از اصطلاح «مصلحت دولت» نیز استفاده می‌کنیم تا معنا را به‌طور کامل برسانیم. (مترجم)

۲. theory of police. واژهٔ پلیس از ریشهٔ یونانی polis (= شهر) و politeia (= ادارهٔ شهر یا کشورداری) آمده است. بنابراین، اصطلاح «شهربانی» از نظر لغوی بهترین ترجمهٔ آن است. اما چون نویسنده می‌خواهد در پیشینهٔ تاریخی و سیر تحولی آن کاوش کند، ترجیح دادیم آنرا به‌همان صورت اصلی «پلیس» به کار ببریم، بویژه که برای فارسی‌زبانان نیز کاملاً مفهوم است. (مترجم)

بنابراین، آنچه امروز می‌خواهم دربارهٔ آن صحبت کنم، نظام عقلانیت[1] است. اما نخست، دو مقدمه: (۱) چون ماینکه[2] یکی از مهمترین کتابها را در باب تدبیر مملکت و مصلحت دولت نوشته و انتشار داده است، من عمدتاً از تئوری پلیس سخن خواهم گفت؛ (۲) آلمان و ایتالیا برای تأسیس دولت با بزرگترین مشکلات روبرو بودند و بیشترین اندیشه‌ها را دربارهٔ تدبیر مملکت و تئوری پلیس عرضه کردند. بنابراین، بیشتر اوقات به‌متنهای ایتالیایی و آلمانی ارجاع خواهم داد.



از تدبیر مملکت شروع کنیم. نخست چند فقره تعریف:

بوترو[3]: «شناخت کامل وسایلی که دولتها به‌یاری آنها تشکیل می‌شوند و به‌خود استحکام می‌بخشند و پایدار می‌مانند و رشد می‌کنند.»

پالاتسو (گفتار در باب حکومت و تدبیر حقیقی مملکت، ۱۶۰۶)[4]: «قاعده یا فنی که ما را به کشف چگونگی استقرار آرامش و نظم در جمهوری توانا می‌سازد.»

کمنیتس (در تدبیر مملکت، ۱۶۴۷)[5]: «ملاحظهٔ سیاسی لازمی برای تمامی امور همگانی و شوراها و برنامه‌ها که یگانه هدف آن حفظ و توسعه و سعادت مملکت است، و بدین منظور آسانترین و سریعترین وسایل باید به‌کار گرفته شود.»

اجازه بدهید بعضی از وجوه مشترک این تعریفها را بسنجیم.

۱. تدبیر مملکت یکی از «فنون» تلقی می‌شود، یعنی صناعتی بر طبق بعضی قواعد. این قواعد نه‌تنها به‌رسوم یا سنتها، بلکه به‌معرفت ــ معرفت عقلی ــ مربوط می‌شوند. امروزه، از اصطلاح مصلحت دولت، «خودسری» یا «خشونت» به‌ذهن تداعی می‌شود. ولی در آن زمان، منظور قسمی عقلانیت مخصوص حکمرانی بر مملکت بود.

۲. جهت عقلی این فن مخصوص حکومت از کجا می‌آید؟ پاسخ به‌این پرسش اندیشهٔ نوبنیاد سیاسی را هدف خشم و غوغا قرار می‌دهد، ولی بسیار ساده است:

---

1. system of rationality

۲. Friedrich Meinecke (۱۹۵۴ـ۱۸۶۲). مورخ آلمانی. (مترجم)

3. Botero

4. Palazzo, *Discourse on Government and True Reason of State*, 1606.

5. Chemnitz, *De Ratione Status*, 1647.

فن حکومت به‌شرطی عقلانی است که ژرف‌اندیشی سبب شود ماهیت آنچه بر آن حکم رانده می‌شود ــ یعنی مملکت ــ مراعات گردد.

یکی از نوشته‌های قدیس توماس آکویناس دربارهٔ این نکات، بسیار پرمعناست. او یادآور می‌شود که «هر فنی در زمینهٔ خودش باید از آنچه طبیعت انجام می‌دهد تقلید کند»، و تنها به‌این شرط عقلایی است. حکمرانی شاه بر مملکتش باید تقلیدی باشد از فرمانروایی خداوند بر طبیعت، یا حکومت نفس بر جسم. همان‌گونه که خدا جهان را آفرید، و نفس به‌جسم صورت می‌بخشد[1]، شاه نیز باید کمر به‌بنیاد نهادن شهرها ببندد. همان‌طور که خداوند رهبر موجودات طبیعی است، یا نفس جسم را رهبر است، شاه نیز باید مردمان را به‌جانب غرض و غایت از وجودشان هدایت کند. غایت وجود انسان چیست؟ آنچه برای جسم خوب است؟ نه؛ او بدین منظور به‌پزشک نیاز خواهد داشت، نه به‌شاه. ثروت؟ نه؛ برای این منظور مباشر و کارگزار کافی است. حقیقت؟ حتی این هم نه، زیرا در این صورت به‌معلم نیاز خواهد بود. انسان نیازمند کسی است که راه سعادت آسمانی را به‌روی او بگشاید از طریق متابعت وی در این دنیا از آنچه honestum [=مقرون به‌اخلاق و فضیلت] است.

چنانکه می‌بینیم، الگوی فن حکومت، خداوند است که قوانین خویش را بر آفریدگانش حاکم می‌کند. الگوی قدیس توماس برای حکومت عقلانی، الگویی سیاسی نیست؛ اما آنچه متفکران قرنهای شانزدهم و هفدهم می‌جویند اصولی است که راهنمای حکومتهای واقعی باشد. آنان کاری به‌طبیعت و قوانین عام ندارند. می‌خواهند بدانند دولت چیست و مقتضیات و ضروریات آن کدام است.

غوغا و خشمی که این پژوهش در میان دینداران برانگیخت، از اینجا قابل درک است. می‌توانیم بفهمیم که چرا تدبیر مملکت به‌الحاد مانند شد، و بویژه در فرانسه این اصطلاح که در متن سیاست به‌وجود آمده بود، با «ملحدان» ربط پیدا کرد.

۳. تدبیر مملکت همچنین با سنت فکری دیگری در تقابل قرار می‌گیرد. مشکل ماکیاولی در کتاب شهریار این است که از ایالت یا سرزمینی که به‌ارث رسیده یا فتح

---

۱. یعنی به‌تعبیر ارسطوئیان (که توماس نیز از آنان بود) نفس علت صوری جسم است. (مترجم)

شده است چگونه باید در برابر رقیبان داخلی یا خارجی دفاع کرد. هدف سراسر تحلیل ماکیاولی این است که ببیند چه چیزی پیوند میان شهریار و مملکت را نگه می‌دارد یا استوارتر می‌کند؛ اما مسأله‌ای که در تدبیر مملکت پیش می‌آید، مسألهٔ موجودیت و ماهیت خود دولت است. به‌این جهت بود که کسانی که در زمینهٔ تدبیر مملکت نظریه‌پردازی می‌کردند از ماکیاولی فاصله می‌گرفتند. ماکیاولی بدنام بود، و آنان مسألهٔ خویش را نمی‌توانستند مسألهٔ او بدانند. از سوی دیگر، مخالفان تدبیر مملکت می‌کوشیدند با تقبیح آن به‌عنوان میراث ماکیاولی، در این فن جدید حکومت خلل وارد کنند. ولی به‌رغم این منازعات مغشوش، یک قرن پس از نگارش شهریار، تدبیر مملکت موجد عقلانیتی فوق‌العاده متفاوت (هرچند فقط از پاره‌ای جهات) با عقلانیت ماکیاولی شد.

هدف این فن جدید حکمرانی دقیقاً جلوگیری از تحکیم قدرت شهریار بر قلمرو خویش و استحکام بخشیدن به‌خود دولت بود. یکی از ویژگیهای تمام تعاریف محصول قرنهای شانزدهم و هفدهم همین نکته است. حکومت عقلانی عبارت از این است که دولت، با مسلم شدن ماهیت آن، بتواند جلو دشمنان را به‌مدت نامعین بگیرد. دولت تنها به‌شرطی قادر به‌این کار است که نیروی خود را افزایش دهد، و دشمنان نیز در این خلال چنین کنند. ولی دولتی که تنها دلنگرانی آن مقاومت باشد، قطعاً دیر یا زود کارش به‌فاجعه خواهد کشید. این فکر بسیار مهم است و با نظرگاه تاریخی نوینی بستگی دارد و التزاماً بدین معناست که دولت موجودی واقعی است که باید بتواند به‌مدت تاریخی نامحدود در ناحیهٔ جغرافیایی مورد اختلاف، ایستادگی کند.

۴. می‌بینیم که تدبیر مملکت، به‌معنای حکومتی عقلانی که بتواند بر استحکام دولت بیفزاید، مستلزم تأسیس قسم معینی از معرفت است. حکومت فقط به‌این شرط امکان‌پذیر است که استحکام دولت معلوم باشد، و بدین ترتیب بتواند دوام کند. توان دولت و وسایل گسترش آن نیز باید دانسته شود. دولت باید در برابر دیگران ایستادگی کند. پس لازمهٔ حکومت چیزی بیش از کاربرد اصول عقل و فرزانگی و حزم و دوراندیشی است. شناخت لازم است: شناخت واقعی و دقیق و سنجیده از نیرو و استحکام دولت. فن حکومت که از خصوصیات تدبیر مملکت

است، بستگی نزدیک پیدا می‌کند با تکامل آنچه در آن روزگار آمار سیاسی یا حساب[1] خوانده می‌شد، به‌معنای شناخت نیروهای دولتهای مختلف. چنین شناختی از نظر حکمرانی صحیح، واجب و چشم‌ناپوشیدنی بود.

مختصر آنکه تدبیر مملکت، فن حکمرانی مطابق قوانین الاهی یا طبیعی یا انسانی نیست و اجباری به‌محترم شمردن نظم عمومی دنیا ندارد. تدبیر مملکت، حکومت مطابق توان و استحکام دولت است. حکومتی است که هدفش افزایش توان و استحکام دولت در چارچوب وسیع رقابت است.



متفکران و نویسندگان قرنهای هفدهم و هجدهم مرادشان از «پلیس» بسیار با آنچه ما از این اصطلاح اراده می‌کنیم، تفاوت دارد. شاید ارزش بررسی داشته باشد که چرا این متفکران و نویسندگان بیشتر ایتالیایی و آلمانی بوده‌اند. ولی، به‌هر تقدیر، غرضشان از «پلیس» نوعی تکنولوژی مخصوص حکومت ــ یعنی حوزه‌ها و فنون و هدفهای مداخلهٔ دولت ــ است، نه نهاد یا مکانیسمی در درون دولت.

برای اینکه سخنم روشن و ساده باشد، متنی را به‌عنوان نمونه ذکر می‌کنم که هم جنبهٔ ناکجاآبادی دارد و هم برنامه گذاری، و یکی از نخستین برنامه‌های ناکجاآبادی برای دولت پلیسی است. نویسندهٔ کتاب تورکه دو ماین[2]، این برنامه را در ۱۶۱۱ تنظیم و به‌مجلس عمومی طبقاتی هلند تقدیم کرد. ج. کینگ در کتاب خود، علم در حکومت لویی چهاردهم[3]، متذکر اهمیت این نوشتهٔ عجیب می‌شود. عنوان آن، سلطنت آریستودموکراتیک[4]، خود بتنهایی نشان می‌دهد که چه چیزی به‌نظر نویسنده اهمیت داشته است: یعنی نه انتخاب بین این سه نوع حکومت [سلطنت، حکومت اشراف، حکومت مردم]، بلکه آمیزه‌ای از آنها با در نظر گرفتن غایتی حیاتی، یعنی دولت، که تورکه همچنین آن‌را «شهر»، «جمهوری» یا «پلیس» می‌نامد.

سازمانی که او پیشنهاد می‌کند به‌این شرح است. چهار صاحب‌منصب بلندپایه

---

1. political *statistics*, or *arithmetic*
2. Turquet de Mayenne
3. J. King, *Science in the Government of Louis XIV*.
4. *AristoDemocratic Monarchy*.

در کنار شاه، که یکی مسؤول عدالت [یا دادگستری] است، دیگری ارتش، سومی خزانه، یعنی مالیاتهایی که باید به‌شاه پرداخت شود و درآمدهای او، و چهارمی پلیس. چنین می‌نماید که این صاحب‌منصب اخیر قرار بوده عمدتاً نقش اخلاقی داشته باشد و، به‌نوشتهٔ تورکه، به‌پرورش و گسترش «عفت و نیکوکاری و وفاداری و سخت‌کوشی و همکاری دوستانه و راستی و درستی» در میان مردم بپردازد. این فکر قدیمی که فضیلت اتباع ضامن حسن ادارهٔ مملکت است، آشکارا در این میان مشاهده می‌شود. اما وقتی به‌جزئیات می‌رسیم، تصویر آینده قدری تغییر می‌کند.

تورکه پیشنهاد می‌کند که در هر ایالت، هیأتهایی حافظ نظم و قانون باشند: دو هیأت برای مراقبت مردم، و دو هیأت دیگر برای مراقبت از چیزها و امور. نخستین هیأت مربوط به‌مردم می‌بایست مراقب جنبه‌های مثبت و فعال و مولد زندگی باشد: یعنی بپردازد به‌آموزش و پرورش و تعیین ذوق و استعداد هرکس و انتخاب شغل‌ـ شغلهای مفید. همهٔ افراد بیش از بیست و پنج‌ساله می‌بایست نامشان در دفتری با ذکر شغل به‌ثبت برسد. کسانی که به کارهای مفید اشتغال نداشتند، تفاله‌های جامعه شمرده می‌شدند.

دومین هیأت می‌بایست به‌جنبه‌های منفی زندگی برسد: تنگدستان (بیوه‌زنان، یتیمان، سالخوردگان)، بیکاران، کسانی که فعالیتشان محتاج کمک مالی بود (هیچ بهره‌ای نمی‌بایست از آنان گرفته شود)، بهداشت عمومی (امراض، بیماریهای همه‌گیر)، و بالاخره حوادث ناگوار مانند آتش‌سوزی و سیل.

از دو هیأت مسؤول چیزها و امور، یکی می‌بایست اختصاصاً به کالاها و مصنوعات برسد و تعیین کند که چه چیزی چگونه تولید شود، و همچنین بر بازار و بازرگانی نظارت داشته باشد. چهارمین هیأت مسؤول «خطه[1]» بود، یعنی سرزمین و زمین، و همچنین املاک خصوصی و ارثیه و هبه؛ نظارت بر خرید و فروش؛ اصلاح حقوق ملکی اربابی[2]؛ و رسیدگی به‌جاده‌ها و پلها و ساختمانهای دولتی و جنگلها.

نوشتهٔ تورکه از بسیاری جهات شبیه ناکجاآبادهای سیاسی است که در آن زمان فراوان وجود داشت. ولی همچنین هممعصر بحثهای بزرگ نظری در باب تدبیر

1. «demesne» 2. manorial rights

مملکت و سازماندهی اداری به‌پادشاهیهاست. نمونهٔ بسیار خوبی است از آنچه در آن روزگار وظایف دولت در حکومتهای سنتی تلقی می‌شد.

این نوشته چه چیزهایی را نشان می‌دهد؟

۱. چنین به‌نظر می‌رسد که «پلیس» نیز همراه دادگستری و ارتش و خزانه‌داری، اداره‌ای در رأس دولت است. تا اینجا درست. ولی واقعیت این است که «پلیس» هرچیزی را شامل می‌شود. تورکه خود چنین می‌گوید: «شاخه‌های آن به‌درون همهٔ احوال مردم و هرچه می‌کنند و بر عهده می‌گیرند، نفوذ می‌کند. حوزهٔ آن دادگستری و دارایی و ارتش را نیز دربر می‌گیرد.»

۲. «پلیس» شامل همه چیز می‌شود، ولی از جهتی فوق‌العاده خاص. آدمیان و چیزها از حیث روابطشان لحاظ می‌شوند: یعنی همزیستی انسانها در سرزمینی معین، مناسباتشان از نظر ملکی و مالکیت، آنچه تولید می‌کنند، و مبادلاتشان در بازار. «پلیس» همچنین نحوهٔ زندگی آنان و بیماریها و حوادثی را که ممکن است بر افراد برسد در نظر می‌گیرد. مطمح نظر «پلیس»، انسانی زنده و فعال و مولّد است. تورکه عبارتی شایان توجه به‌کار می‌برد و می‌گوید: «موضوع حقیقی کار پلیس، انسان است.»

۳. اینگونه مداخله در فعالیتهای مردم را بخوبی می‌توان «تمامت‌خواهانه» [یا توتالیتر[1]] توصیف کرد. هدفهایی که تعقیب می‌شود، چیست؟ بر دو دسته است. نخست، «پلیس» با هرچیزی سروکار دارد که به‌شهر زینت و شکل و شکوه می‌دهد. شکوه نه‌تنها بر زیبایی مملکت و آراستن آن به‌حد کمال دلالت دارد، بلکه همچنین به‌معنای استحکام و نیروی آن است. بنابراین، «پلیس» نیرو و نشاط دولت را تضمین و برجسته می‌کند. هدف دوم «پلیس» کمک به‌رشد و پرورش مناسبات کاری و بازرگانی بین مردم و نیز امداد و همیاری است. باز در اینجا واژه‌ای که تورکه به‌کار می‌برد مهم است. می‌گوید «پلیس» باید ضامن «ارتباط[2]» به‌معنای وسیع کلمه، میان آدمیان باشد، وگرنه مردم نخواهند توانست زندگی کنند، یا حیاتشان متزلزل و دچار فقر و دائماً دستخوش خطر خواهد بود.

1. totalitarian
2. communication

و اینجاست که، به‌نظر من، فکر مهمی کشف می‌کنیم. کار «پلیس» به‌عنوان مداخله‌ای عقلانی به‌منظور اعمال قدرت سیاسی بر آدمیان، اندکی افزودن به‌عمر ایشان، و از این راه، اندکی افزودن به‌نیروی دولت است. این مقصود به‌وسیلهٔ کنترل «ارتباطها» ــ یعنی فعالیتهای مشترک مردم (کار، تولید، دادوستد، توافق) ــ حاصل می‌شود.

اشکال خواهید کرد که این چیزی جز ناکجاآباد یا مدینهٔ خیالی نویسنده‌ای گمنام نیست، و نمی‌شود از آن هیچ‌گونه نتایج مهم و معنادار گرفت. اما من می‌گویم کتاب تورکه تنها یک نمونه از مقدار عظیمی آثار مکتوب است که در آن زمان در بیشتر کشورهای اروپایی دست به‌دست می‌گشت. نوشتهٔ تورکه بیش از حد ساده، هرچند حاوی تفصیل جزئیات است؛ اما همین امر خصوصیاتی را که در سایر آثار نیز می‌توان تشخیص داد، بهتر نمایان می‌کند. از همه مهمتر اینکه، به‌عقیدهٔ من، اینگونه افکار مرده به‌دنیا نمی‌آمد، بلکه در سراسر قرنهای هفدهم و هجدهم رواج داشت، خواه به‌صورت سیاستهای عملی (مانند محور قرار دادن عوامل سیاسی در سیاست اقتصادی[1] یا نظام سوداگری[2]) و خواه به‌عنوان موضوعات درسی (که به‌آلمانی Polizeiwissenschaft [علم پلیس] خوانده می‌شد، و فراموش نکنید که علوم اداری در آلمان تحت همین عنوان تدریس می‌شد).

دو تصویر وجود دارد که میل دارم، نه به‌بررسی، بلکه به‌اشاره به‌آنها بپردازم که یکی در خلاصه مقرراتی فرانسوی و دیگری در یک کتاب درسی آلمانی آمده است.

۱. هر مورخی خلاصه مقررات دولامار[3] را می‌شناسد. در ابتدای سدهٔ هجدهم، این مأمور فرانسوی دولت دست به گردآوری و تدوین کلیهٔ مقررات پلیس در کشور پادشاهی فرانسه زد. کتاب او منبع بی‌پایان اطلاعاتی بسیار گرانبهاست. آنچه می‌خواهم بر آن تأکید کنم، تصوری است که مدیری مانند دولامار ممکن بوده از چنین حجمی از قواعد و مقررات حاصل کند.

دولامار می‌گوید پلیس باید به‌یازده چیز در کشور بپردازد و برسد: (۱) دین، (۲) اخلاق، (۳) بهداشت، (۴) تدارکات، (۵) راهها و شاهراهها و شهرسازی، (۶) امنیت

---

1. cameralism
2. mercantilism
3. Delamare, *Compendium*.

عمومی، (۷) هنرها و علوم، (۸) بازرگانی، (۹) کارخانه‌ها، (۱۰) نوکران و کارگران، (۱۱) فقرا.

همین رده‌بندی در هر رسالهٔ مربوط به‌پلیس دیده می‌شود. همان‌گونه که در برنامهٔ ناکجاآبادی تورکه دیدیم، غیر از ارتش و دادگستری (به‌معنای صحیح کلمه) و مالیاتهای مستقیم، پلیس ظاهراً به‌هرچیز دیگری رسیدگی می‌کند. همین معنا ممکن است به‌عبارت دیگری بیان شود: قدرت سلطنت با پشتیبانی نیروهای مسلح و با ایجاد و گسترش نظام قضایی و استقرار نظام مالیاتی بر فئودالیسم فائق آمده است و سنتاً از همین طرق اعمال می‌شده است. اکنون اصطلاح «پلیس» سراسر حیطهٔ جدیدی را دربر می‌گیرد که قدرت متمرکز سیاسی و اجرایی قادر به‌مداخله در آن است.

ولی منطق مداخله در آیینهای فرهنگی و فنون تولیدی کوچک و حیات عقلی و فکری چیست؟

پاسخ دولامار توأم با تردید و دودلی است. جایی می‌گوید «پلیس به‌هرچیزی می‌رسد که با شادی و خوشبختی آدمیان سروکار دارد»؛ جای دیگر می‌گوید «پلیس مراقب هرچیزی است که 'جامعه' (یعنی مناسبات اجتماعی) معمول میان آدمیان را تنظیم می‌کند»؛ و باز می‌گوید پلیس مراقب زندگی کردن است. تعریفی که می‌خواهم به‌آن بپردازم همین است. تعریفی است بغایت بدیع که دو تعریف دیگر را روشن می‌کند، و دولامار خود نیز شخصاً روی آن انگشت می‌گذارد و ملاحظاتی در خصوص هدفهای یازده‌گانهٔ پلیس بدین شرح ایراد می‌کند. پلیس با دین سروکار دارد، البته نه از نظر حقایق اصولی و جزمی دینی، بلکه از حیث کیفیت اخلاقی زندگی. در زمینهٔ بهداشت و تندرستی و تأمین مایحتاج، سروکارش با حفظ حیات است؛ و در مورد کسب و تجارت و کارخانه‌ها و کارگران و تنگدستان و نظم عمومی، با رفاه در زندگی. از جهت مراقبت از تئاتر و ادبیات و سرگرمیها، موضوع کارش لذات عمر است. مختصر آنکه موضوع کار پلیس سراسر زندگی است: هم ضروریات و هم امور مفید فایدهٔ عملی و هم حشو و زوائد. پلیس باید اطمینان حاصل کند که مردم زنده بمانند و زندگی کنند و حتی از این حد نیز فراتر بروند و به‌چیزهایی بهتر برسند.

اینجا مطلب ربط پیدا می‌کند به‌تعاریف دیگر دولامار که یکی می‌گوید «یگانه مقصود و هدف پلیس رسانیدن آدمی به‌بالاترین سعادت در این دنیاست»؛ در دیگری گفته شده که پلیس مراقب خیر روحانی (دیانت و اخلاق) و خیر جسمانی (خوراک و تندرستی و پوشاک و مسکن) و ثروت و توانگری (صنعت و کسب و تجارت و کار) است؛ و در سومی آمده است که پلیس مسؤول فواید حاصله از زیستن در جامعه است.

۲. اکنون نظری بیفکنیم به‌درسنامه‌های آلمانی که چندی بعد در تعلیم علوم اداری به‌کار می‌رفت. علوم اداری در دانشگاههای مختلف، بویژه در گوتینگن، تدریس می‌شد و برای کشورهای اروپایی [به‌استثنای انگلستان] فوق‌العاده اهمیت داشت. مأموران دولتی پروس و اتریش و روسیه ــ یعنی همان کسانی که می‌بایست اصلاحات یوزف دوم و کاترین کبیر را به‌اجرا درآورند ــ در همین مراکز آموزش می‌دیدند. بعضی فرانسویان نیز، خصوصاً از اطرافیان ناپلئون، درسهای Polizeiwissenschaft [یا علم پلیس] را بسیار خوب بلد بودند.

در این درسنامه‌ها چه چیزهایی پیدا می‌شد؟

در کتاب حکومت اثر هوهنتال[1]، این امور ذکر شده است: عدهٔ شهروندان، دین و اخلاق، بهداشت، غذا، ایمنی اشخاص و اشیاء (بویژه از نظر آتش‌سوزی و سیل)، دادگستری، امور رفاهی و تفریحی شهروندان (چگونگی حصول و چگونگی تحدید این امور). سپس فصلهایی آمده است در باب رودخانه‌ها، جنگلها، معدنها، گودالهای آب شور، مسکن، و سرانجام چند فصل راجع به کشاورزی و صنعت و کسب و تجارت.

در خلاصه‌ای برای پلیس تألیف ویلبراند[2]، نویسنده بترتیب در خصوص اخلاق و کسب و پیشه و بهداشت و امنیت و بالاخره شهرسازی سخن می‌گوید. لااقل از نظر موضوعات، کتاب او چندان تفاوتی با نوشتهٔ دولامار ندارد.

اما مهمترین این متون، مبانی [وظایف] پلیس اثر فون یوستی[3] است. در این کتاب نیز باز در تعریف هدف گفته شده که مطمح نظر پلیس هر فرد زنده‌ای است که در

---

1. Huhenthal, *Liber de Politia*.
2. Willebrand, *Précis for the Police*.
3. Von Justi, *Elements of Police*.

جامعه به‌سر می‌برد. اما نحوهٔ تدوین و تنظیم کتاب قدری تفاوت می‌کند. فون یوستی نخست به‌بررسی چیزی می‌پردازد که به‌آن «دارایی دولت به‌صورت زمین» می‌گوید، یعنی سرزمین، و از دو جهت در آن نظر می‌کند: یکی چگونگی سکنا در آن (شهر و مناطق برون‌شهری)، دیگری کسانی که در سرزمین سکونت دارند (عدهٔ مردم و رشد و تندرستی و اخلاق و مهاجرت آنان). سپس می‌رسد به‌تجزیه و تحلیل «کالاها و اموال»، یعنی امتعه و مصنوعات و گردش آنها که متضمن مسائل مربوط به‌هزینه و اعتبار و پول است. بخش آخر به‌رفتار و سلوک افراد اختصاص دارد، یعنی اخلاق و توان حرفه‌ای و راستی و درستی و احترام به‌قانون.

به‌عقیدهٔ من، نوشتهٔ فون یوستی به‌چهار دلیل چگونگی تحول مسألهٔ پلیس را به‌نحوی بسیار پیشرفته‌تر از «مقدمه» دولامار نشان می‌دهد.

اولاً فون یوستی پارادکس محوری کار «پلیس» را بمراتب روشنتر بیان می‌کند. می‌گوید پلیس یعنی آنچه به‌دولت امکان می‌دهد به‌قدرت و اختیار خویش بیفزاید و نیروی خود را به‌طور کامل به کار بیندازد. اما از سوی دیگر، پلیس باید شهروندان را خوشحال نگهدارد (خوشحالی به‌معنای بقا و زیست و بهبود وضع زندگی). تعریف او از آنچه، به‌نظر من، باید هدف فن جدید حکومت دانسته شود، چنین است: پروراندن عناصر مقوم زندگی افراد به‌نحوی که رشد و پرورش آنها در عین حال به‌افزایش نیرو و استحکام دولت کمک کند. این تعریف در حد کمال است.

فون یوستی سپس تمیز می‌گذارد میان این کار که مانند همروزگارانش به‌آن Polizei [پلیس] می‌گوید و Politik, Die Politik [سیاست]. غرض از Die Politik کاری اساساً منفی است، عبارت از پیکار دولت با دشمنان داخلی و خارجی خود. ولی Polizei کاری مثبت است که باید هم به‌زندگی شهروندان و هم به‌تقویت و تحکیم دولت کمک کند.

و نکتهٔ مهم همین‌جاست. فون یوستی بمراتب بیش از دولامار بر مفهومی پافشاری می‌کند که در طول قرن هجدهم پیوسته به‌اهمیتش افزوده می‌شد، و آن مفهوم جمعیت است. جمعیت به‌معنای گروهی افراد زنده بود با ویژگیهای همهٔ افراد متعلق به‌یک نوع که در کنار یکدیگر زندگی می‌کنند (و بنابراین، میزان مرگ‌ومیر و باروری دارند، دستخوش بیماریهای همه‌گیر و افزایش بیش از حد

می‌شوند، و توزیعشان در سرزمین از قسم معینی است). البته دولامار نیز برای توصیف آنچه پلیس با آن سروکار دارد از لفظ «زندگی» استفاده کرده است، اما آنچنان تأکیدی بر آن نمی‌کند. به‌سراسر سدهٔ هجدهم بخصوص در آلمان که می‌نگریم، می‌بینیم آنچه به‌عنوان موضوع کار پلیس تعریف می‌شود جمعیت است، یعنی گروهی از موجودات که در ناحیه‌ای معین زندگی می‌کنند.

و سرانجام اینکه کافی است نوشتهٔ فون یوستی را بخوانیم تا مشاهده کنیم که مانند اثر تورکه شرحی راجع به‌ناکجاآباد یا مدینه‌ای خیالی نیست، یا [مثل کتاب دولامار] خلاصه‌ای از مقررات منظماً بایگانی‌شده. فون یوستی مدعی تأسیس نوعی Polizeiwissenschaft [یا علم پلیس] است. کتاب او فقط فهرستی از تجویزات نیست. شبکه‌ای است که از خلال آن، دولت، یعنی سرزمین و منابع و جمعیت و شهرها و غیر آن، مشاهده می‌شود. فون یوستی «آمار» (یعنی اوصاف دولت) را با فن حکومت جمع می‌کند. آنچه به‌آن Polizeiwissenschaft می‌گوید، هم فن حکمرانی و هم روشی برای تحلیل وضع جمعیت ساکن در سرزمین است.

اینگونه ملاحظات تاریخی، حتماً بسیار دور [از شرایط امروز] و، از جهت دلمشغولیهای کنونی، بی‌فایده به‌نظر می‌رسد. من نمی‌خواهم مانند هرمان هسه تا آنجا پیش بروم که بگویم فقط «مراجعهٔ دائم به‌تاریخ، به گذشته، به‌روزگار باستان» حاصلی به‌بار می‌آورد. ولی تجربه به‌من آموخته است که تاریخ صورتهای مختلف عقلانیت گاهی از انتقادهای کلی و انتزاعی برای برهم زدن یقین و اندیشه‌های جزمی ما مؤثرتر است. قرنها ارباب دیانت تحمل بازگویی تاریخ دین را نداشتند. امروز هم پیروان مکتبهای مختلف عقلانیت مانع نوشتن تاریخ مربوط به‌خود می‌شوند که در این ممانعت نیز بدون شک معنایی نهفته است.

من فقط خواسته‌ام جهت پژوهش را نشان دهم. آنچه گفته‌ام جز مبادی اولیهٔ کاری که در دو سال گذشته به‌آن مشغول بوده‌ام، چیزی نیست: تحلیل تاریخی آنچه می‌توان (با استفاده از اصطلاحی منسوخ) به‌آن فن حکومت گفت.

پایهٔ این بررسی چند فرض اساسی است که شاید بتوان آنها را به‌این شرح جمع‌بندی کرد:

۱. قدرت، نه جوهر است و نه یکی از أعراض اسرارآمیز که باید به کنه آن رسید.

قدرت چیزی بیش از نوع معینی رابطه بین افراد نیست. روابطی از این قبیل کاملاً مشخص است و ربطی به‌مبادله و تولید و ارتباطات ندارد، هرچند با آنها جمع می‌شود. ویژگی قدرت این است که بعضی از افراد می‌توانند کمابیش تمام رفتار دیگران را تعیین کنند، ولی نه به‌طور جامع و مانع یا با الزام و اجبار. کسی که او را زنجیر کرده‌اند و کتک می‌زنند تابع زوری است که بر او اعمال می‌شود، نه تابع قدرت. ولی اگر وادار به‌حرف زدن شود در حالی که چارهٔ نهایی‌اش سکوت ولو به‌بهای مرگ بوده است، آنگاه می‌توان گفت علتی ایجاد شده که او به‌شیوهٔ معینی رفتار کند. آزادی او تابع قدرت، و خودش تسلیم حکومت شده است. قدرت به‌شرطی می‌تواند فرد را تابع حکومت کند که او آزاد بماند، هرقدر هم آزادی‌اش مختصر باشد. بدون وجود بالقوهٔ سرپیچی یا شورش، قدرت وجود ندارد.

۲. در مورد همهٔ مناسبات میان آدمیان، عوامل تعیین‌کنندهٔ قدرت متعددند. با این حال، سعی در عقلانی کردن قدرت پیوسته در کار است و صورتهای مشخص به‌خود می‌گیرد و فرق دارد با عقلانی کردن فرایندهای اقتصادی یا فنون تولیدی و ارتباطی، و همچنین با عقلانیت گفتار علمی. حکومت انسان بر انسان ـ خواه انسانها گروههای کوچک تشکیل دهند یا بزرگ، خواه قدرتی که اعمال می‌شود قدرت مردان باشد بر زنان، یا بزرگسالان بر کودکان، یا طبقه‌ای بر طبقهٔ دیگر، یا بوروکراسی بر مردم ـ به‌هرحال همیشه متضمن نوع معینی عقلانیت است، نه خشونت ابزاری.

۳. بنابراین، کسانی که در برابر نوع خاصی از قدرت می‌ایستند یا سر به‌شورش برمی‌دارند، نمی‌توانند صرفاً به‌تقبیح خشونت یا انتقاد از فلان نهاد بسنده کنند. به‌همین وجه، نکوهش عقل به‌طور کلی نیز کافی نیست. باید در آن صورت خاصی از عقلانیت که پایش در میان است تردید کرد. انتقاد از قدرتی که بر بیماران روانی یا دیوانگان اعمال می‌شود به‌مؤسسات روانپزشکی محدودشدنی نیست. کسانی که قدرت مجازات را مورد شک و سؤال قرار می‌دهند نمی‌توانند صرفاً به‌تقبیح زندانها به‌عنوان نهادهایی تمامت‌خواه اکتفا کنند. پرسش این است که به‌اینگونه روابط مبتنی بر قدرت چگونه صورت عقلانی داده می‌شود؟ تنها راه جلوگیری از اینکه نهادهای دیگری با عین این هدفها و همین آثار جانشین نهادهای کنونی شوند، طرح این پرسش است.

۴. از چند قرن پیش، دولت یکی از برجسته‌ترین و یکی از هراس‌انگیزترین شکلهای حکومت بشری بوده است.

جالب اینکه در انتقادهای سیاسی، دولت مذمت شده که هم عامل فردی کردن است و هم اصل تمامت‌خواهی. کافی است به‌عقلانیت دولت در آغاز ولادت و به‌ماهیت نخستین برنامهٔ پلیسی آن بنگریم تا بوضوح مشاهده کنیم که دولت از اول، هم فردی‌کننده و هم تمامت‌خواه بوده است. فرد و منافع او را در مقابل دولت قرار دادن همان‌قدر خطرناک است که با جماعت و نیازهایش به‌مقابله با آن برخاستن.

عقلانیت سیاسی در سراسر تاریخ جوامع غربی رشد کرده و حاکم شده است. عقلانیت سیاسی نخست بر سر قدرت شبانی موضع گرفت و سپس بر سر تدبیر مملکت. آثار اجتناب‌ناپذیر آن، هم فردی کردن است و هم تمامت‌خواهی. تنها راه رهایی، حمله بردن نه‌فقط بر یکی از این دو اثر، بلکه به‌ریشهٔ عقلانیت سیاسی است.

ج. و. ن. واتکینز

جان استوارت میل و آزادی فرد*

جان استوارت میل (۷۳ـ۱۸۰۶) یکی از نامدارترین فیلسوفان انگلیسی است. اندیشه‌های او در قرن نوزدهم احتمالاً از هر متفکر دیگری تأثیر گسترده‌تر و ژرفتری در جهان انگلیسی‌زبان داشت. گرچه میل در اقتصاد نیز صاحب تحقیقاتی بود که در عصر خودش نفوذ نسبتاً وسیع پیدا کرد، و همچنین کتابی مفصل و معتبر در منطق نوشت که افکار بکر و باریک در آن فراوان وجود داشت و تا مدتها پس از او نظر منطقدانان را جلب می‌کرد (و از پاره‌ای جهات هنوز هم جالب نظر است)، اما مهمترین نوشته‌های او که پایدارترین تأثیر را گذاشت در زمینهٔ جامعه و سیاست بود و، از این حیث، میل حقاً باید یکی از پدران اندیشهٔ دموکراتیک به‌شمار رود. مشهورترین اثر او در این حوزه، کتابی به‌نام در آزادی است که دو بار به‌فارسی (به‌قلم دکتر محمود صناعی و دکتر جواد شیخ‌الاسلامی) ترجمه شده است و شاید بلیغ‌ترین و پرقدرت‌ترین دفاعی باشد که در تاریخ فلسفهٔ اجتماعی و سیاسی از آزادی فرد نه‌تنها در برابر تجاوزات حکومت، بلکه از آن بالاتر در مقابل استبداد اکثریت وجود دارد. کتاب دیگری نیز از او به‌نام حکومت انتخابی به‌قلم علی رامین به‌فارسی ترجمه شده که سزاوار مطالعهٔ عمیق است. مقاله‌ای که اکنون به‌نظر خوانندگان می‌رسد و نوشتهٔ یکی از فیلسوفان معاصر انگلیسی است، به‌عقاید میل در کتاب در آزادی می‌پردازد و نمونه‌ای ارزنده و شایسته از دقت و تعادل و باریک‌بینی در نقد فلسفی است.

ع.ف.

---

* J. W. N. Watkins, «John Stuart Mill and the Liberty of the Individual.»

کتاب جان استوارت میل در آزادی[1] در ۱۸۵۹ چند ماه پس از مرگ همسر او هاریت انتشار یافت. میل در کتابش، زندگی من[2]، توضیح داده است که او و همسرش قصد داشتند با هم در آزادی را مورد بازنگری قرار دهند؛ ولی می‌گوید چون همسرم از دنیا رفته است، دیگر تغییری در آن نخواهم داد، زیرا در آزادی «از هرچیزی که نام من بر آن است، به‌طور مستقیمتر و به‌معنای حقیقی‌تر کلمه، محصول مشترک ما بود، و جمله‌ای در آن نبود که با هم چند بار آن‌را مرور نکرده باشیم.»

چند سال پیش از انتشار در آزادی، میل مطلع شده بود که او نیز مانند همسرش به‌بیماری سل مبتلاست. ناگهان به‌نظر رسید که چیزی به‌پایان زندگی و مساعی مشترکشان نمانده است و، از این‌رو، فوریت پیدا شد که تا حد امکان شمار بیشتری از اندیشه‌هایی راکه از مدتها پیش موضوع بحثشان بود روی کاغذ بیاورند. از جمله برجسته‌ترین این معانی، افکارشان دربارهٔ آزادی بود. سال پیش، میل مقاله‌ای راجع به‌آزادی نگاشته بود، و اینک بشدت در اندیشه بود که با همسرش آنرا گسترش دهد و به‌صورت کتاب درآورد. او احساس می‌کرد که چنین کتابی سخت محل حاجت است، منتها عقیده داشت که خطر اصلی، دیگر حملهٔ آشکار و مستقیم به‌آزادی نیست، و اکنون اندرزگران اخلاقی و اصلاحگران سیاسی بتدریج آزادی را می‌فرسایند و به‌تحلیل می‌برند، و این خطری بمراتب بزرگتر است، و در همین باب به‌همسرش نوشت: «این روزها تقریباً همه برنامه‌های اصلاحگران اجتماعی در حقیقت آزادی‌کُش است.»

هاریت سخت از آن فکر به‌شوق آمد، و میل نتیجه گرفت که این مهمترین کاری است که «در چند سال بقیهٔ عمرمان ممکن است بدان دست بزنیم»، و با اصابت نظر پیش‌بینی کرد که کتاب «غوغایی بر پا خواهد کرد» و «ما باید آنچه را نمی‌خواهیم ناگفته بگذاریم حتی‌الامکان هرچه بیشتر در آن بگنجانیم.»

در آزادی نیز مانند تمام نوشته‌های سیاسی بزرگ، واکنشی در برابر خطر بود. کسی که سالها پیش میل را نسبت به‌این خطر هوشیار کرده بود، آلکسی دوتوکویل در کتاب گرانمایهٔ دموکراسی در امریکا[3] بود.

1. John Stuart Mill, *On Liberty*. 2. *Autobiography*.

3. Alexis de Tocqueville, *Democracy in America*.

توک‌ویل رشد دموکراسی اجتماعی را به‌هرحال اجتناب‌ناپذیر می‌دانست و عنادی با آن نداشت؛ اما برخی گرایشهای خطرناک در آن می‌دید که ماهیت کلی آنها را در عبارت «استبداد اکثریت» خلاصه می‌کرد. اندیشهٔ توک‌ویل بیش از هرچیز معطوف به‌استبداد ظریفی بود که رسوم و اعتقادها و ارزشهای همگانی بر باورهای شخصی اعمال می‌کند، نه قوانین دموکراتیک یا تصمیمها و اقدامات سیاسی علنی و عمدی افراد غیرآزادیخواه. میل در ضمن بررسی کتاب توک‌ویل در مجلهٔ ادینبورو ری‌ویو[1]، با او ابراز موافقت کرد که استبداد عمده‌ای که این روزها باید از آن ترسید «استبداد فکری و روحی است، نه جسمانی»، و افزود همان گرایشهای خطرناکی که توک‌ویل در امریکای دموکراتیک دیده است، در انگلستان نیز در کار است و نظام اجتماعی کشور اخیر چنان گرفتار ساختار طبقاتی است که به‌هیچ‌وجه نمی‌توان آن‌را دموکراتیک دانست.

میل در کتاب در آزادی، موضوع بحث توک‌ویل را دوباره پیش می‌کشد و بتأکید می‌گوید نباید تصور کرد که «استبداد اکثریت» عمدتاً از طریق مراجع دولتی به‌کار می‌افتد؛ دموکراسی اجتماعی می‌تواند «استبداد اجتماعی وحشتناکتر و قویتری از بسیاری اقسام ظلم و جور سیاسی به‌بار آورد، زیرا گرچه بندرت متکی به‌آنگونه مجازاتهای شدید است، کمتر راه گریزی باقی می‌گذارد و در جزئیات زندگی بمراتب عمیقتر رخنه می‌کند و روح را به‌اسارت می‌کشاند.»

امروز که بالنسبه کمتر کسی، به‌استثنای همجنس‌گرایان، رسوم و عادات و اخلاقیات جامعهٔ ما را ظالمانه و خفقان‌آور احساس می‌کند، برای تجسم جوّ اخلاقی سنگین و نفس‌گیری که افراد طبقهٔ متوسط انگلستان در روزگار میل در آن می‌زیستند، باید احتمالاً از نیروی تخیل تاریخی یاری گرفت. یکی از متفکران به‌نام ر. ب. مکالم[2]، در مقدمه‌ای به کتاب در آزادی (چاپ آکسفورد، ۱۹۴۶)، تفاوت بزرگ انگلستان امروز را با انگلستان نیمهٔ قرن نوزدهم از حیث آزادی سیاسی و آزادی اجتماعی، چنین با نکته‌سنجی بیان می‌کند: «اگر یک جوان امروزی بازمی‌گشت به‌دههٔ ۱۸۶۰ و ثروت متوسطی نیز می‌داشت، به‌شگفت می‌آمد از آسایش زندگی و

---

1. *The Edinburgh Review.*
2. R.B. McCallum

توقعات ناچیز دولت از او و بار سبک مالیاتی... از قید گذرنامه و دستورهای چاپی و پروانه و مقررات آزاد می‌بود. اما از سوی دیگر، در بسیاری امور مربوط به‌زندگی خصوصی و فکری و روابط عاشقانه و نظریات مذهبی و علمی و مناسبات جنسی می‌دید در تنگنای عقاید خشک مکتبی است و در گفتار و کردار باید با احتیاطی توانفرسا عمل کند.»

میل قبول داشت که اعتقادها و ارزشهای سفت و سخت عهد ملکهٔ ویکتوریا [در قرن نوزدهم] ــ یا به‌قول خودش «نابردباری صرفاً اجتماعی ما»ــ به‌شیوه‌ای بی‌سروصدا و بنسبت بی‌آزار عمل می‌کند و بدون جریمه یا زندان یا کشتن تأثیر می‌گذارد و حتی به«دگراندیشان مبتلا به‌مرض فکر کردن» اجازه می‌دهد دست‌کم در خلوت و به‌شرط پنهان نگهداشتن عقاید نامتعارفشان از دنیای خارج، عقلشان را به‌کار بیندازند. میل عقیده داشت این برنامه «برنامهٔ راحتی است برای حفظ آرامش در جهان اندیشه و ادامه دادن به‌همه چیز مانند گذشته. ولی بهایی که باید در ازای اینگونه صلح و آرامش در حوزهٔ تعقل و تفکر پرداخت قربانی کردن سراسر شهامت اخلاقی انسان است.» میل معتقد بود این «یوغ افکار [عمومی]» آنقدر سنگین شده است که معاصران وی تنها در بازرگانی و صنعت می‌توانند مستقل و با جدیت عمل کنند.

میل پیش‌بینی می‌کرد که وقتی اکثریت مردم از قدرت خویش آگاه شوند، وسوسه خواهند شد که در استفاده از آن افراط کنند، و همان‌گونه که افکار عمومی به‌حریم آزادی اجتماعی تجاوز کرده است، حکومت نیز به‌عرصهٔ آزادی مدنی تجاوز خواهد کرد. نظر شخصی من این است که این پیش‌بینی یأس‌آور در این مملکت [یعنی انگلستان] به‌حقیقت نپیوسته است. البته زمانی به‌نظر می‌رسید که شاید بپیوندد. در دهٔ ۱۹۳۰، بعضی از متفکران سوسیالیست چپگراتر بر این نظر بودند که برای پیش‌گیری از حرکتهای ضد انقلابی جناح راست، هر حکومت منتخب حزب کارگر باید در نخستین گام، قانونی از تصویب مجلس بگذراند که به‌دولت اجازه دهد برنامهٔ سوسیالیزه‌کردن امور را به‌موجب یک‌سلسله دستورهای وزارتی بسرعت به‌اجرا بگذارد. اگر چنین می‌شد، پیشگویی میل واقعاً درست از آب درمی‌آمد. ولی در عمل، حکومت کارگری مصدر کار از ۱۹۴۵ تا ۱۹۵۱ دست به‌هیچ اقدام حادّی برخلاف قانون اساسی نزد. البته شهروند امروزی بریتانیا بیش از

ایام قبل از جنگ جهانی اول در تنگنای قوانین و مقررات است، اما هنوز بیش از شهروند هر جامعه‌ای در جهان که کمتر به‌شیوه‌های دموکراتیک بر آن فرمان رانده شود از آزادی مدنی بهره‌مند است.

پس این از خطری که کتاب در آزادی به‌قصد مبارزه با آن نگاشته شده بود. اکنون ببینیم مبارزه چگونه می‌بایست صورت بگیرد. میل می‌گفت به‌هیچ‌گونه حق طبیعی آزادی استناد نخواهم کرد: «من از هر مزیتی که امکان داشته باشد از مفهوم کلی و انتزاعی حق، یعنی چیزی مستقل از سودمندی، عاید استدلالم شود، چشم می‌پوشم. به‌عقیدهٔ من، در مسائل اخلاقی، بالاترین مستند همانا سودمندی است.»

پدر او، جیمز میل، مرید و یاریگر عمدهٔ جرمی بنتم [۱۸۳۲ـ۱۷۴۸]، بنیادگذار مکتب انگلیسی اصالت سودمندی یا سودنگری بود و تحصیلات اولیهٔ پسر خود را شخصاً سرپرستی کرده بود. (برنامهٔ درسی شگفت‌انگیز جان استوارت میل در نخستین صفحه‌های کتاب او، زندگی من، تشریح شده است). پس اصل سودمندی، یا سودنگری، کاملاً به‌جان استوارت میل تلقین شده بود. به‌موجب فکر محوری در مکتب سودنگری، هرچیزی باید بر این پایه مورد داوری قرار گیرد که آیا به‌بیشترین شادی و خوشبختی بیشترین عده کمک می‌کند یا نه. اما میل در جوانی، پس از یک بحران عاطفی شدید، احساس کرد این اصل بیش از حد تنگ و محدود است و باید با اصول ارضاءکننده‌تری از نظر عاطفی، تکمیل شود. البته او هرگز رسماً اصل سودمندی را رها نکرد و پیوسته آن‌را به‌عنوان زمینهٔ استدلالهایش به‌طرفداری از آزادی نگاه داشت. اما در کتاب در آزادی، اصلی که عمدتاً و مستقیماً بر آن تکیه دارد اصل دیگری است که در بیان آن چنین می‌نویسد: «هدف از این رساله قائل شدن به‌اصلی بسیار ساده است که بحق باید بر رفتار جامعه با فرد از حیث مجبور ساختن یا مهار کردن او مطلقاً حاکم باشد، خواه وسیله‌ای که به کار می‌رود زور جسمانی باشد... یا الزام اخلاقی ناشی از افکار عمومی. آن اصل این است که یگانه هدفی که آدمیان اجازه دارند برای وصول به‌آن منفرداً یا مجتمعاً در آزادی عمل یکی از افراد خویش تصرف کنند، صیانت نفس است؛ و تنها مقصودی که به‌منظور رسیدن به‌آن، ممکن است بحق بر هر عضوی از جماعتی متمدن برخلاف ارادهٔ وی اِعمال قدرت شود، بازداشتن او از آسیب رساندن به‌دیگران است. خیر خود او، اعم از جسمانی یا روانی، جواز کافی [برای این کار] نیست.»

این «اصل بسیار ساده» نه‌تنها غیر از اصل سودمندی یا سودنگری است، بلکه بظاهر حتی با آن در تعارض است، زیرا سودنگری می‌تواند ما را در مواردی ملزم به‌دخل و تصرف کند که «اصل بسیار سادهٔ» میل علی‌الظاهر از مداخله ممنوعمان می‌کند. مثالی امروزی می‌زنیم. فرض کنید راهی نسبتاً بدون درد و آزار وجود داشت برای جلوگیری از اینکه افراد غیرمعتاد، به‌سیگار کشیدن معتاد شوند. پس اگر وجود رابطهٔ علت و معلول بین مصرف سیگار و سرطان ریه مسلم بوده، به‌موجب اصل سودنگری حق داشتیم جلو افراد مذکور را بگیریم، زیرا منع استعمال دخانیات بیش از آنکه سبب رنج و مشقت شود از آن می‌کاست. اما چنین کاری، مطابق اصل میل، نادرست بود، زیرا جامعه به‌جای اینکه افراد را از آسیب رساندن به‌دیگران ممنوع سازد، به‌خاطر خیر خودشان هدف دخل و تصرف قرار می‌داد.

ممکن است اشکال شود که اغلب کسانی که سرطان ریه می‌گیرند سبب رنج و آزار دیگران، اعم از دوستان و خویشاوندان و افراد تحت تکفل خود نیز می‌شوند، و لذا «اصل بسیار سادهٔ» میل در اینجا بضرورت مانع دخل و تصرف جامعه نیست، زیرا هدف، جلوگیری از صدمهٔ اجتناب‌پذیر به‌دیگران است، نه خیر شخصی مصرف کنندگان احتمالی دخانیات. این ایراد مشعر بر ضعفی مهم در اصل میل است. میل غالباً طوری استدلال می‌کند که گویی پیروی از اصل او نه‌تنها منشأ فواید بسیار خواهد بود، بلکه برای جامعه رایگان تمام خواهد شد (البته به‌استثنای اینکه فضولهایی که دیگر حق دخالت در زندگی خصوصی مردم را نخواهند داشت، از آن‌پس باید حرص و جوش بخورند و کاری از دستشان برنیاید). از نوشتهٔ او اغلب چنین برمی‌آید که جامعه فقط باید از دخالت در کارهایی خودداری کند که تأثیری به‌حال جامعه ندارند، یا اگر دارند، بقدری ناچیز است که چشم‌پوشیدنی است. حرف او بظاهر این است که جامعه فقط باید از ایجاد تضییق برای اعمالی که به‌خود عامل مربوط می‌شوند، احتراز کند. حتی چنین می‌نماید که اصل میل در واقع فقط حافظ و حارس افکار و احساسات درونی آدمیان است، نه کارهای برونی آنان. حوزهٔ محوری آزادی در نظر میل «قلمرو درونی شعور و آگاهی» است. اصل مورد نظر او در اینجا نیاز دارد به«آزادی وجدان به‌جامعترین معنا؛ آزادی اندیشه و احساس؛ آزادی مطلق عقیده و احساس در هر بابی، اعم از عملی یا نظری، علمی، اخلاقی یا الاهی.»

پس دیدیم که میل در آغاز رساله، اصل سودمندی را ملاک نهایی در مسائل اخلاقی قرار داد، و سپس به‌اصل دیگری استناد کرد که با اصل نخست کاملاً سازگار نبود و، به‌موجب آن، جامعه می‌بایست از دخالت در زندگی اشخاص بالغ صرفاً به‌خاطر خیر خودشان بپرهیزد، ولو چنین کاری آنان را شادتر و خوشبخت‌تر کند (و از شادی و خوشبختی هیچ‌کس دیگری نیز نکاهد). بعداً خواهم گفت که، به‌گمان من، آنچه میل براستی در نظر دارد اصل سومی است که با هیچ‌یک از دو اصل مذکور کاملاً سازگار نیست، عبارت از اینکه جامعه نباید هیچ مزاحمتی برای افراد حقیقت‌جو ایجاد کند، ولو آنچه در نتیجهٔ این جستجو بدان پی ببرند به‌حال جامعه خطرناک باشد. «اصل بسیار سادهٔ» میل ظاهراً هنگامی که اعمال شخص به‌دیگران مربوط شود، ضامن آزادی او نیست. ولی فعلاً ببینیم میل چگونه می‌خواست از این اصل برسد به‌توجیه آزادی بیان و مطبوعات (به‌رغم اینکه گفته‌ها و نوشته‌های ما ممکن است بشدت به‌دیگران نیز مربوط شود و در حال و کار ایشان اثر بگذارد).

آزادی بحث، موضوع فصل دوم در آزادی است، و اکثر خوانندگان آنرا بهترین فصل کتاب می‌دانند. میل خود اذعان دارد که رابطهٔ آزادی بحث با «اصل بسیار سادهٔ» وی چندان راحت و جاافتاده نیست، کمااینکه می‌نویسد: «آزادی بیان و انتشار عقاید ممکن است تابع اصل دیگری به‌نظر برسد، زیرا به‌آن بخش از رفتار فرد تعلق می‌گیرد که به‌دیگران مربوط می‌شود.» اما، بر طبق استدلال او، آزادی بیان عقاید و آزادی نشر عقاید «عملاً از یکدیگر جدایی‌ناپذیرند.» بدین‌ترتیب، میل در دو مرحله به‌نتیجهٔ مطلوب می‌رسد. «اصل بسیار سادهٔ» او نیازمند آزادی تفکر خصوصی است؛ و این نیز به‌سهم خود نیازمند بیان افکار در محضر همگان.

ولی این توجیه به‌نظر سست می‌رسد، زیرا استدلال را می‌توان معکوس کرد. کسی ممکن است اصل سودمندی را بپذیرد اما آزادیخواه نباشد و به‌میل پاسخ دهد: «من صددرصد با شما همعقیده‌ام که آزادی اندیشه و آزادی بیان و انتشار عملاً از یکدیگر جدایی‌ناپذیرند. همچنین با شما موافقم که جامعه حق دارد از خود در برابر اعمال زیانمند و آسیب‌رسان محافظت کند. اما تصور می‌کنم شما نیز با من همعقیده باشید که انتشار بعضی اقسام کتب ممکن است بسیار به‌حال جامعه زیانمند از کار درآید. کافی است بسنجید که انتشار بیانیهٔ کمونیستی [مارکس و

انگلس] ممکن است مسبب چه بدبختیهایی شود. بنابراین، نتیجه می‌گیرم که اولاً جامعه حق دارد انتشارات را سانسور کند؛ و ثانیاً حتی حق دارد، با توجه به‌بستگی نزدیک تفکر خصوصی و اظهار عقیده در محضر همگان، بر افکار خصوصی نیز تا حدی نظارت داشته باشد.»

پس «اصل بسیار ساده» میل آنقدر قوی نبود که به‌آنچه می‌خواست، برسد. ولی عجالتاً آن اصل را رها می‌کنیم تا بعد به‌آن بازگردیم، و می‌آییم بر سر بعضی از سایر دلایل مستقلی که میل به‌طرفداری از آزادی بحث اقامه می‌کند.

به‌عقیدهٔ میل، مسلّم بود که اطلاع از حقایق غیر بدیهی، خوب است و، اگر هرچیز دیگری هم به‌جای خود محفوظ باشد، باز هرچه ذخیرهٔ جامعه‌ای از اینگونه حقایق بیشتر شود، بهروزی آن بالاتر می‌رود. او استدلال می‌کرد که اگر بناست مقدار حقایق معلوم فزونی بگیرد، آزادی بحث دارای اهمیت اساسی است. استدلال او این بود که، خارج از حوزهٔ منطق و ریاضیات، به‌صرف شنیدن فلان عقیده نمی‌توانیم به‌حقیقت آن پی ببریم؛ همچنین نمی‌توانیم به‌احساس یقینی که داریم تکیه کنیم (زیرا عقیده‌ای ممکن است نادرست باشد ولو احساس کنیم که بیقین درست است). آنچه به‌ما حق می‌دهد با اطمینان به‌عقیده‌ای قائل شویم، چیزی جز این نمی‌تواند باشد که بدانیم آن عقیده تاکنون از بوتهٔ انتقادهای دقیق مخالفان سربلند بیرون آمده است. پس حتی در موردی که عقیده‌ای موروثی و تقلیدی واقعاً درست باشد و عقیدهٔ ارتدادی و مخالف آن نادرست، باز هم منع و جلوگیری از عقیدهٔ نادرست خیانت به‌حقیقت است، زیرا چنین کاری ما را از امکان آزمودن عقیده درست محروم خواهد کرد، و هرچه عقیدهٔ درستی کمتر آزموده شود، دلیل کمتری بر صحت آن در دست خواهیم داشت و از آنچه در ذات آن نهفته، یعنی معنا و قدرتش، بی‌خبرتر خواهیم ماند. وقتی حقایق از انتقاد محفوظ نگاه داشته شوند، می‌خشکند و به‌صورت جزمیات درمی‌آیند، و پیشرفت فکری و عقلی کُند و سرانجام متوقف می‌شود. به‌نوشتهٔ میل: «همینکه میدان از دشمنان خالی شد، معلمان و متعلمان هر در مواضع خود به‌خواب می‌روند.» وانگهی، اگر انسان از عقاید مخالف بی‌خبر باشد، چسبیدن به‌هیچ عقیده‌ای، ولو عقیده‌ای صحیح، عقلایی نیست، زیرا: «کسی که فقط دعاوی خویش را در قضیه‌ای بداند، چیزی از آن

نمی‌داند. دلایل او ممکن است قوی باشد و هیچ‌کس موفق به‌ابطال آنها نشده باشد. ولی اگر خود نیز نتواند دلایل طرف مقابل را ابطال کند، و حتی نداند که آن دلایل چیست، اساسی برای ترجیح هیچ‌یک از دو عقیده نخواهد داشت.»

البته ممکن است عقیده‌ای ارتدادی درست و عقیده‌ای تقلیدی نادرست باشد، یا ــ چنانکه بیشتر روی می‌دهد ــ هر دو از جهتی صحیح و از جهتی سقیم باشند. مأمور دولتی سانسور نمی‌تواند از پیش بداند که آیا فلان عقیدهٔ تقلیدی کلاً صحیح است، زیرا تازه پس از برخورد عقاید و آراء می‌توان آغاز به‌سنجش قوت و ضعف آن کرد. به‌نوشتهٔ میل: «نهایت تفاوت وجود دارد میان اینکه عقیده‌ای را صحیح فرض کنیم چون در هیچ فرصتی در معارضه ابطال نشده است، و اینکه صحت آن‌را مسلم بشمریم برای اینکه نگذاریم ابطال شود.»

در آزادی و کتاب داروین، بنیاد انواع، هر دو یک سال منتشر شدند، و شاید بتوان گفت که، به‌نظر میل، رشد دانش و معرفت تابع نوعی فرایند تکاملی بود که، بر طبق آن، اگر تنازع بقا شدت کافی داشت، عقاید راست و درست نیرومندتر و پرشمارتر می‌شدند. به‌اتکای چنین برداشتی از پیشرفت فکری و عقلی به‌سوی حقیقت بود که میل در آغاز دومین فصل در آزادی این عبارات والا را نوشت: «بدی خاص جلوگیری از بیان عقیدهٔ مخالف این است که از نوع بشر دزدی می‌شود، از آیندگان مانند نسل کنونی، از مخالفان آن عقیده حتی بیش از قائلان به‌آن. اگر عقیدهٔ مزبور درست باشد، آنان از امکان معاوضهٔ خطا با حقیقت محروم می‌مانند؛ و اگر نادرست باشد، فایده‌ای به‌همان بزرگی، یعنی ادراک روشنتر و ارتسام زنده‌تر حقیقت از دستشان می‌رود که محصول برخورد آن با خطاست... اگر همهٔ نوع بشر منهای یک تن جملگی بر یک عقیده بودند و تنها یک شخص بر عقیدهٔ مخالف بود، همان‌گونه که آن یک شخص حق نداشت، اگر در قدرت او بود، صدای نوع بشر را خاموش کند، نوع بشر نیز حق نداشت صدای آن یک شخص را خاموش کند.»

«در باب فردیت» عنوان فصل سوم در آزادی است. پیام میل این است که هر یک از ما باید انسانی «خودساخته» باشیم، به‌معنای کسی که عقایدش را خودش شکل می‌دهد و برنامهٔ زندگی‌اش را شخصاً تنظیم می‌کند، نه کسی که عقاید دست دوم دارد و به‌همین راضی است که با مردم در شرایط یکسان زندگی کند. در این زمینه،

میل حتی حاضر به‌آفرین گفتن به‌افراد غریب‌احوال و شگفت‌رفتار بود، ولو چنین کسان، نه برای رسیدن به‌هدفی فردی، بلکه صرفاً برای اینکه با دیگران فرق داشته باشند اطوار و رفتار شگفت بروز دهند. به‌نوشتهٔ او: «در این عصر و زمانه، صرف اینکه کسی نمونهٔ ناهمرنگی باشد، و به‌صرف اینکه در برابر رسم و عادت زانو خم نکند، فی حد ذاته خدمتی به‌شمار می‌رود.» چون «استبداد افکار [عمومی]»، احوال و رفتار نامتعارف را «سزاوار نکوهش» می‌داند، به‌همین دلیل خوب است که «مردم شگفت‌رفتار باشند.» باید توجه داشت که میل گرچه با شگفت‌رفتاری موافق است، ولی در حقیقت آن‌را از جهت بهم زدن رسوم و عادات، ارزشمند می‌داند، نه به‌خاطر خود آن. آنچه میل واقعاً می‌خواست، نفس حالات و حرکات غریب نبود؛ مطلوب او جامعه‌ای بود که هر فردی در آن، مطابق قوا و استعدادهایی که دارد، به‌شیوهٔ متمایز خودش زندگی کند. دلایل میل در اینجا مشابه دلایلش در دفاع از آزادی بیان است، بدین معنا که هرچه تنوع و تضاد میان شیوه‌های زندگی افراد بیشتر باشد، احتمال پیشرفت به‌سوی کشف شیوه‌های بهتر زندگی افزونتر است. به‌نوشتهٔ او: «همان‌طور که تا نوع بشر به‌حد کمال نرسیده، وجود آراء و عقاید مختلف سودمند است، همچنین مفید است که آزمایشهای گوناگون در خصوص زندگی مردم وجود داشته باشد؛ و تا جایی که سبب آسیب و زیان به‌دیگران نگردد، به‌انواع شخصیتها آزادانه میدان داده شود؛ و ارزش شیوه‌های گوناگون زندگی تا هنگامی که کسی فکر کند درخور آزمودن است، عملاً به‌اثبات برسد. مختصر آنکه مطلوب است در اموری که به‌دیگران مربوط نمی‌شود، فردیت مجال عرض اندام پیدا کند.»

رویهمرفته، دلایل میل به‌طرفداری از آزادی بیان قانع‌کننده‌تر از دلایل او در دفاع از فردیت بود. آن دسته از خوانندگان قرن نوزدهم که احساس می‌کردند ماشین بخار به‌مناطق روستایی انگلستان لطمه زده است، احتمالاً موافق نبودند که آهنگر و کشیش و کشاورز دهکده یکسره باید در عادات فکری خویش تجدید نظر کنند و خواسته و دانسته و از باب آزمایش، از نو برای زندگی خود برنامه بریزند.

من شخصاً فکر می‌کنم که اندیشه‌های میل دربارهٔ آزادی بیان، در اساس درست است، و از چیرگی آنها در هرجایی که اشخاص بالغ با هم زندگی کنند، خوشوقت خواهم شد. ولی تصور او از فردیت، به‌نظر من، بیشتر دارای ارزش اصلاحی است

و هرجا غلبه با عقاید ضد آن باشد، باید شنیده شود، نه اینکه به‌جای آنها غلبه پیدا کند. در واقع، مطابق اصول خود میل، ما باید از ایجاد کیش و مذهبی به‌نام فردیت احتراز کنیم. به‌موجب اصول مذکور، فضای عقاید اخلاقی فقط باید برای کسی توانفرسا باشد که با اعمالش سبب آزار دیگران شود، نه برای کسی که به‌احدی آزار نمی‌رساند ولی، در عین حال، آنچنان که شایسته است در زندگی شهامت و میل به‌آزمایش و تمایز و تشخص نشان نمی‌دهد. اگر کسی بی‌آنکه خود متوجه باشد آهسته‌آهسته به‌زندگیی عادی و متعارف و بی‌آزار خو بگیرد، بنا به‌اصل عدم مداخله‌ای که خود میل وضع کرده است، حق نداریم با توسل به‌فشار اخلاقی و روحی بزور او را از آن طرز زندگی بازداریم.

من شک دارم که میل واقعاً می‌خواست مردم را وادارد که فردگرا شوند و با دیگران فرق داشته باشند. خواست او بیش از هرچیز این بود که مردم در تنگنای افکار عمومی گرفتار نشوند و فردیتشان را از دست ندهند و از تقلید بی‌تصرف و همرنگی با جماعت دست بردارند. شاید او می‌پذیرفت که استدلالش در دفاع از فردیت قدری یکجانبه است، زیرا در آن تصدیق نمی‌شود که وجود رسوم حاضر و آماده‌ای که می‌توانیم از آنها پیروی کنیم بی‌آنکه هر بار مجبور باشیم بر مبنای اصول اولیه بیندیشیم که چه رفتاری باید در این زمینه داشته باشیم، چقدر به‌صرفه‌جویی در وقت و زحمت کمک می‌کند. به‌یاد بیاوریم که، به‌گفتهٔ خود میل: «تاکنون هرگز هیچ کاری نشده که کسی آن‌را نخستین‌بار انجام نداده باشد، و هرچیز خوبی که وجود دارد ثمرهٔ ابداع و ابتکار است.» همچنین می‌توان پذیرفت که هریک از شیوه‌های مرسوم رفتار، اصلاح‌پذیر است. ولی، از سوی دیگر، نباید از یاد ببریم که در کوشش برای اصلاح هر شیوهٔ کردار یا هر نهادی، باید به‌انواع شیوه‌های عملی و نهادهایی تکیه کنیم که فعلاً درصدد اصلاح آنها نیستیم. ثبات نهادهای اخیر احیاناً شرط لازم اصلاح عقلانی نهادهای مورد نظر است. می‌توان اول فلان رسم را ترک کرد و سپس رسمی دیگر را؛ اما نمی‌توان همهٔ رسوم را یکسره کنار گذاشت. تصور می‌کنم میل احتمالاً با این سخن موافق می‌بود.

اگر هاریت همسر میل نمرده بود، در آزادی پیش از انتشار یک بار دیگر نیز مورد تجدید نظر قرار می‌گرفت. اگر از ما می‌پرسیدند میل داشتید چگونه تجدید نظری در آن صورت بگیرد، چه جواب می‌دادیم؟

من قبل از همه‌چیز دوست داشتم میل و همسرش صورت‌بندیهای متعدد آن «اصل بسیار ساده» را بازبینی کنند، یعنی کوششهای مختلفشان را برای تعیین مرز بین آنچه فقط تحت حاکمیت فرد قرار می‌گیرد و آنچه در قلمرو جامعه واقع می‌شود. گاهی میل این خط مرزی را میان دو بخش زندگی فرد می‌کشد: اول قسمتی که تنها به‌خودش مربوط می‌شود (یا به‌قول او «رفتار شخصی محض»)، و دوم آنکه به‌دیگران ربط پیدا می‌کند. میل تصدیق داشت که بعضی از مردم ممکن است این تمایز را غیرعملی بدانند، و خود نخستین کسی بود که زبان به‌انتقاد از آن گشود (انتقادی که بعدها به‌کرات از سوی منتقدان نیز تکرار شد). به‌نوشتهٔ او: «ممکن است بپرسند که چگونه هیچ بخشی از رفتار یکی از افراد جامعه می‌تواند نزد دیگران غیرقابل اعتنا باشد؟ هیچ‌کس موجودی کاملاً جدا و مجزا نیست؛ محال است کسی دست به کاری بزند که لطمه‌ای جدی یا دائمی به‌او برساند بی‌آنکه آسیب لااقل دامنگیر بستگان نزدیک وی شود و غالباً از آنان نیز بمراتب فراتر رود... و به‌فرض هم که کسی با صفات ناپسند یا نابخردیهای خویش به‌دیگران مستقیماً آسیب نرساند، ممکن است گفته شود که باز با سرمشقی که می‌دهد آزارنده است.»

چنانکه میل خود نیز اذعان داشت، وقتی تمایز بدین‌سان برقرار شود، به‌استثنای حاکمیت بر افکار و احساسات خصوصی، دیگر کمتر چیزی برای فرد باقی می‌گذارد. اما، همان‌طور که جی. سی. ریس [مؤلف کتاب میل و نخستین منتقدان او][1] تأکید کرده است، تمایزی که میل بدان قائل می‌شود بین رفتاری است که به‌منافع دیگران ضرر می‌زند و رفتاری که ضرر نمی‌زند. این فرق زمینهٔ گسترده‌تری برای فرد باقی می‌گذارد، زیرا رفتاری ممکن است در دیگران تأثیر منفی داشته باشد بی‌آنکه به‌منافعشان زیان برساند. اگر کسی معشوق کس دیگری را از دستش بیرون بیاورد، شاید بشدت او را ناراحت کند، اما نمی‌توان گفت به‌منافعش لطمه زده است به‌معنایی که اگر مثلاً کارگری را از اتحادیه بیرون کنند، دیگر نخواهد توانست از مهارت خویش بهره برد و، بنابراین، به‌منافعش زیان خواهد رسید. گاهی میل کمی جلوتر می‌رود و فرق می‌گذارد میان رفتاری که سبب لطمهٔ مسلم به‌منافع دیگران

---

1. J.C. Rees, *Mill and his Early Critics* (London, 1956).

می‌شود (یا خطر چنین لطمه‌ای را به‌وجود می‌آورد) و رفتاری که این‌طور نیست. این فرق هم باز میدان را برای فرد وسیعتر می‌کند. فی‌المثل، اگر کسی در بورس یکباره تعداد کثیری سهام بفروشد و سبب کاهش جزیی بهای سهام شود، گرچه در منافع سایر سهامداران تأثیر منفی می‌گذارد، اما نمی‌توان گفت که لطمهٔ مسلم به‌آنان زده است.

فرض کنیم میل یک صورت‌بندی منسجم و خالی از ابهام به‌جای این چند صورت‌بندی آورده بود که بدون مباینت با فکر بنیادی او، بیشترین امکان را به‌فرد می‌داد. آیا حتی آن صورت‌بندی واحد اساس کافی برای دفاع او از آزادی بیان و مطبوعات فراهم می‌ساخت؟

تصور نمی‌کنم. خود میل قبول داشت که در بعضی مواقع آزادی بیان را ممکن است بحق محدود کرد. فرض کنید کسی مقاله‌ای در روزنامه انتشار دهد و دلیل بیاورد که تاجران غله باعث گرسنگی تنگدستان می‌شوند. میل می‌گوید نباید مزاحم نویسندهٔ مقاله شد، ولی می‌افزاید این فرق دارد با ارائهٔ عین همان دلایل در ضمن سخنرانی برای اوباش هیجانزده‌ای که در برابر خانهٔ فلان تاجر غله جمع شده‌اند. به‌عقیدهٔ میل، عمل اخیر «حقاً سزاوار کیفر است.»

اما ممکن است کتابی وجود داشته باشد که بشود عاقلانه پیش‌بینی کرد چندی پس از انتشار به‌لطمه‌ای بمراتب شدیدتر از لطمهٔ آن سخنرانی در برابر خانهٔ تاجر غله خواهد انجامید. آیا باز هم بنا به‌اصولی که میل وضع کرده است، جامعه حق جلوگیری از انتشار آن کتاب را نخواهد داشت؟ یا سلسله مقالات علمیی را در نظر بگیرید که ساختن بمب هسته‌ای را امکانپذیر ساخت. آیا انتشار آن مقالات و تحقیقات نمی‌بایست ممنوع شود؟

پیشتر گفتم که میل در استدلال به‌طرفداری از آزادی به‌سه اصل جداگانه تکیه دارد: نخست، اصل سودمندی؛ دوم، اصل منع مداخله در اعمالی که به‌خود شخص مربوط می‌شود (که بیان او را از اعمال موجب لطمه به‌منافع دیگران تکمیل می‌کند)؛ و سوم، اصلی که ممکن است نام آن‌را اصل حقیقت‌جویی گذاشت (بدین معنا که جلوگیری از بیان هر عقیده‌ای، درست یا نادرست، خیانت به‌حقیقت است). اعتقاد راسخ من این است که دو اصل اول، نه هیچ‌یک بتنهایی و نه هر دو با هم، از قدرت کافی برای اثبات مدعای او بهره‌مند نیستند، و میل در واقع با تکیهٔ بر آنها، پایهٔ مدعای خود را سست کرده است. فرض کنید او قدری فاصله می‌گرفت و آن دو

اصل را تقریبهایی جالب نظر و بسیار ارزشمند ولی تا حدی معیوب می‌دید. در این صورت، او چگونه ممکن بود رد این پیشنهاد را توجیه کند که نوشته‌های سیاسی خطرناکی مانند بیانیهٔ کمونیستی [مارکس و انگلس]، یا آثار خطرناکی از لحاظ تکنولوژی همچون مقالات آینشتاین و نیلس بور و فریش، باید سانسور شوند؟ شاید به‌دلایلی بدین شرح: «حقیقت‌جویی کاری پرخطر است. ممکن است به‌جامعه فایده‌هایی برساند. اما ممکن است خطرهای بزرگی نیز داشته باشد. ما نمی‌توانیم پژوهشهای آدمیان را به‌نحوی مهار کنیم که بدون هیچ خطری فقط منشأ فایده شود. پس باید یا از طلب حقیقت دست بکشیم یا خطرها را نیز بپذیریم. ولی به‌فرض هم که دست کشیدن از حقیقت‌جویی به‌خاطر سلامت و امنیت امکان داشت، این کار دون شأن انسان بود. نباید گمان کنیم (چنانکه از خواندن عبارات تجدیدنظرنشدهٔ در آزادی ممکن است به‌این گمان رسید) که آزادی رایگان به‌دست می‌آید. باید بفهمیم که آزادی امکان دارد بسیار گران تمام شود؛ باید حاضر به‌پرداخت چنین بهای سنگینی باشیم.»

با اینهمه، به‌یاد بیاوریم که هدف میل استدلال به‌طرفداری از آزادی بود، و استدلال متین و متقن. منتها وقتی کسی به‌طرفداری از اصلی استدلال می‌کند که نزد او از هر اصلی ارزشمندتر است، چیزی نامعقول روی می‌دهد. قائل شدن به‌اصلی مانند اصل الف فرق دارد با استدلال به‌طرفداری آن. ولی کسی که بخواهد به‌طرفداری از الف استدلال کند، باید به‌اصول دیگری مانند ب و ج استناد کند. اما اگر الف نزد او از همهٔ اصول ارزشمندتر باشد، پس ب و ج در نظر او کمتر ارزش دارند. بنابراین، اصل بالاتر بر پایهٔ اصول پایینتر توجیه می‌شود، و اصول پایینتر ممکن است برای توجیه مؤثر آن کافی نباشند. من گمان می‌کنم در استدلال میل به‌طرفداری از آزادی نیز چیزی مشابه این روی داده است، و نابهنجاریهای که دیدیم به‌این سبب پدید آمده است.

ولی در آزادی با وجود همهٔ نقایص، هنوز کتاب مهمی، بویژه برای هواخواهان دموکراسی، است. برخی گرایشهای نهفتهٔ «آزادی‌کُش» را در دموکراسی سیاسی و اجتماعی آشکار می‌سازد و از این راه برای مهار کردن آنها به‌ما یاری می‌رساند.

آزادی و عقل و سنت*

فریدریش فون هایک در ۱۸۹۹ در وین به‌دنیا آمد. پس از اخذ درجهٔ دکتری حقوق و علوم سیاسی از دانشگاه آن شهر، در ۲۷ سالگی به‌مدیریت مؤسسهٔ پژوهشهای اقتصادی اتریش منصوب شد و در ۳۲ سالگی به کرسی استادی اقتصاد در دانشکدهٔ اقتصاد و علوم سیاسی لندن رسید. در ۱۹۵۰ به‌امریکا رفت و استاد علوم اجتماعی در دانشگاه شیکاگو شد. دوازده سال بعد به‌اروپا بازگشت و تا ۱۹۷۷ در آلمان (دانشگاه فرایبورگ) و اتریش (دانشگاه زالتسبورگ) در سمت استادی تدریس کرد و در ۱۹۷۴ به‌دریافت جایزهٔ نوبل در اقتصاد مفتخر شد. هایک غیر از اقتصاد، در فلسفهٔ سیاسی و روش علمی و روانشناسی و تاریخ اندیشه‌ها نیز صاحب آثار عمیق و ارزنده است و یکی از معتبرترین و پرنفوذترین متفکران عصر ما به‌شمار می‌رود و نزدیک ۲۰۰ نوشته از او به‌چاپ رسیده است. محور اندیشهٔ او، چه در اقتصاد و چه در تعقل سیاسی، همواره مخالفت با تحلیلهای مارکسیستی قرنهای نوزدهم و بیستم و انتقاد از نظریات کینز و سیاستهای متأثر از افکار او و مداخلهٔ دولت بوده است و طرفداری سرسختانه از بازار آزاد و اقتصاد پولی و آزادیهای فردی. او یکی از نخستین کسانی بود که تورم هولناک و سقوط اقتصادی عظیم دههٔ ۱۹۲۰ را پیش‌بینی کرد. آثار هایک در اقتصاد، مانند دو کتاب مهم سود و بهره و سرمایه‌گذاری (۱۹۳۹) و

---

* F. A. Hayek, «Freedom, Reason, and Tradition,» *The Constitution of Liberty* (London: Routledge & Kegan Paul, 1960), pp. 54–70.

[پانوشتهای مفصل نویسنده حذف شده مگر در مواقعی که جنبهٔ کتابشناسی داشته است. (مترجم)]

نظریهٔ خالص سرمایه (۱۹۴۱) بسیار تخصصی و از حیث جامعیت کم‌نظیر است. در سیاست و علوم اجتماعی اندیشه‌های وی تأثیر ژرف در روشنفکران و دولتمردان غربی داشته است. محور توجه وی ارزشها و آزادیهای فردی است. به‌عقیدهٔ هایک، سیاستهای سوسیالیستی و سوسیال دموکراتیک در زمینه‌هایی همچون تأمین اجتماعی و توزیع ثروت و اشتغال همگانی و تصدی و سرمایه‌گذاری بخش عمومی، ضرورتاً به‌نابودی آزادیهای فردی می‌انجامد. تنها دو حوزهٔ مشروع برای دخالت دولت وجود دارد: فراهم آوردن چارچوبی برای فعالیت بازار، و تأمین خدماتی که بازار از عرضهٔ آنها ناتوان است. به‌اعتقاد هایک، آزادی سیاسی و آزادی اقتصادی از یکدیگر جدایی‌ناپذیرند. نظام سیاسی باید به‌نحوی کار کند که در چارچوب قانون به‌فرد آزادی دهد. این اندیشه‌ها در کتابهایی مانند راه بندگی (که به‌بیست زبان ترجمه شده) و آرمان سیاسی حکومت قانون و تأسیس آزادی و قانون و قانونگذاری و آزادی با استدلالی قوی و نثری شیوا به‌تفصیل بیان شده‌اند و در صورت‌بندی مشی اقتصادی و سیاسی بسیاری از کشورهای اروپایی از دههٔ ۱۹۷۰ تا امروز تأثیر تعیین‌کننده داشته‌اند. هایک در ۱۹۹۲ چشم از گیتی فرو بست.

ع. ف.

۱. دو سنت آزادی

آزادی، وضع طبیعی نیست؛ ساختهٔ تمدن است، ولی به‌قصد و عمد به‌وجود نیامده است. نهادهای ویژهٔ آزادی نیز مانند همهٔ چیزهای دیگر محصول آزادی، به‌این جهت تأسیس نشدند که مردم فواید آنها را پیش‌بینی می‌کردند. آدمیان پس از اینکه آزادی حکمفرما شد و مزایا و منافع آن‌را شناختند، در صدد تکمیل و گسترش آن برآمدند و خواستند بدانند جامعهٔ آزاد چگونه کار می‌کند. پرورش و تکامل نظریهٔ آزادی به‌این وجه، عمدتاً در قرن هجدهم و در دو کشور صورت گرفت: یکی انگلستان که مزهٔ آزادی را چشیده بود، دیگری فرانسه که از آن خبر نداشت.

از این‌رو، ما تا امروز دو سنت مختلف در مورد نظریهٔ آزادی داشته‌ایم: یکی تجربی و فارغ از قید دستگاههای یکپارچهٔ نظری، دیگری نظری و عقلی؛ اولی بر پایهٔ تعبیر سنتها و نهادهایی که خودانگیخته رشد کرده بودند ولی کاملاً درک

نمی‌شدند؛ دومی به‌منظور ساختن آرمانشهری که برای برپا داشتن آن غالباً کوشش شده اما هرگز به‌حقیقت نپیوسته است. سنت عقلی و دلنشین و بظاهر منطقی فرانسوی که فرض را بر وجود نیروی نامحدود عقل آدمی می‌گذارد و از این رهگذر او را غرقه در غرور و مباهات می‌کند، بتدریج تأثیر و نفوذ بیشتری یافته است؛ سنت کم‌سخن و پوشیده‌تر انگلیسی بمرور رو به‌نشیب گذاشته است.

آنچه فرق این دو را پوشیده داشته این بوده که سنت فرانسوی آزادی عمدتاً از کوشش برای تعبیر و آشکار ساختن معنای نهادهای انگلیسی سرچشمه گرفته است، و برداشتهای کشورهای دیگر از آن نهادها اغلب بر توصیفات نویسندگان فرانسوی استوار بوده است. در نهضت آزادیخواهی سدهٔ نوزدهم، هنگامی که حتی آزادیخواهان بزرگ بریتانیایی به‌سنتهای فرانسوی و انگلیسی متساویاً استناد می‌کردند، سرانجام این سنن دوگانه آنچنان با هم درآمیختند که کار به‌اشتباه و التباس رسید. آنچه فرق بنیادی این دو سنت را بالاخره کلاً از نظر پنهان ساخت، پیروزی رادیکالهای فلسفی پیرو بنتم[۱] بر «ویگها[۲]» بود. در ادوار اخیر، فرق مذکور به‌صورت تعارض دموکراسی آزادیخواه با دموکراسی «سوسیال» یا توتالیتر از نو ظهور کرده است.

فرقی که از آن یاد کردیم، در نیمهٔ قرن گذشته بهتر از امروز درک می‌شد. در همان‌سالی که اروپا در آتش انقلابها فرو رفت و دو سنت ذکرشده در هم آمیختند، فرانسیس لیبر، فیلسوف سیاسی برجستهٔ آلمانی-امریکایی، در شرح تقابل آزادی بر طبق سنت انگلیسی و آزادی مطابق سنت فرانسوی چنین نوشت: «طرفداران آزادی به‌سبک فرانسوی سراغ آنرا در حکومت می‌گیرند؛ اما بر وفق نظر هواخواهان آزادی به‌سبک انگلیسی، این جستجو بیهوده است. از لوازم ضروری

---

۱. Jeremy Bentham (۱۷۴۸ـ۱۸۳۲). فیلسوف و حقوقدان انگلیسی و از بنیادگذاران مکتب سودنگری. (مترجم)

۲. the Whigs. حزب ویگ در قرن هفدهم در انگلستان به‌وجود آمد و در سده‌های هجدهم و نوزدهم یکی از دو حزب عمدهٔ آن کشور بشمار می‌رفت و سنتاً طرفدار قدرت پارلمان و اصلاحات سیاسی و اجتماعی و مخالف اختیارات شاه و نیای فکری و ایدئولوژیک حزب لیبرال و بعدها حزب کارگر بود. (مترجم)

نظریهٔ طرفداران آزادی به‌سبک فرانسوی یکی این است که فرانسویان اوج تمدن سیاسی را سازمان‌یافتگی می‌دانند، یعنی اوج مداخلهٔ دولت. ملاک اینکه این مداخله به‌معنای آزادی است یا استبداد، صرفاً این است که چه کسی مداخله می‌کند و مداخله به‌سود کدام طبقه صورت می‌پذیرد. اما به‌موجب نظر طرفداران آزادی به‌سبک انگلیسی، این مداخله همیشه به‌معنای حکومت مطلقه است یا حکومت اشراف، و دیکتاتوری کنونی کارگری چیزی جز اشرافیت سازش‌ناپذیر کارگران نیست[1].»

در مدتی که از نگارش جمله‌های بالا می‌گذرد، سنت فرانسوی همه‌جا به‌طور روزافزون جای سنت انگلیسی را گرفته است. برای تفکیک این دو از یکدیگر، ضروری است به‌هرکدام به‌صورت ناب و آغازین آن در قرن هجدهم بنگریم. آنچه ما به‌آن «سنت بریتانیایی» گفته‌ایم، به‌دست گروهی از فیلسوفان اسکاتلندی به‌رهبری دیوید هیوم و آدام اسمیت و آدام فرگوسن[2]، و به‌همت پیروان همروزگارشان جوسایا تاکر[3] و ادموند برک[4] و ویلیام پیلی[5]، عمدتاً با استناد به‌سنت منبعث از قوانین عرفی به‌قالب بیان ریخته شد. در مقابل، به‌سنت عصر روشنگری فرانسه برمی‌خوریم که از عقلگرایی دکارت اشباع بود و اصحاب دایرةالمعارف و روسو و فیزیوکراتها و کندرسه[6] معروفترین نمایندگان آن به‌شمار می‌روند. بدیهی است این بخش‌بندی دقیقاً منطبق با مرزبندی کشورها نیست. فرانسویانی مانند منتسکیو و بعدها بنژامن کنستان[7] و، مهمتر از همه، توکویل احتمالاً به‌سنت بریتانیایی نزدیکترند تا به‌سنت فرانسوی. از سوی دیگر، هابز یکی از بانیان سنت عقلی بود که از بریتانیا برخاسته بود، و همچنین باید ذکری کرد از نسلی از

---

1. Francis Lieber, «Anglican and Gallican Liberty» (1849), reprinted in Miscellaneous Writings (Philadelphia, 1881), p. 282.

۲. Adam Ferguson (۱۸۱۶ـ۱۷۲۳). فیلسوف اسکاتلندی. (مترجم)

۳. Josiah Tucker (۱۷۹۹ـ۱۷۱۲). اقتصاددان انگلیسی. (مترجم)

۴. Edmund Burke (۱۷۹۷ـ۱۷۲۹). سیاستمدار انگلیسی. (مترجم)

۵. William Paley (۱۸۰۵ـ۱۷۴۳). عالم الاهیات و فیلسوف انگلیسی. (مترجم)

۶. M. J. A. de Caritat, Marquis de Condorcet (۱۷۹۴ـ۱۷۴۳). فیلسوف و ریاضیدان و سیاستمدار فرانسوی و از هواخواهان انقلاب کبیر فرانسه که به‌دست تندروها به‌زندان افتاد و در آنجا به‌طرز مشکوکی درگذشت. (مترجم)

۷. Benjamin Constant (۱۸۳۰ـ۱۷۶۷). نویسنده و سیاستمدار فرانسوی. (مترجم)

ستایندگان پرشور انقلاب کبیر فرانسه، یعنی کسانی همچون گادوین[۱] و پریستلی[۲] و پرایس[۳] و پین که (مانند جفرسن پس از اقامت در فرانسه) پیرو آن سنت شدند.

۲. برداشت تکاملی

این دو گروه را مجموعاً بدون هیچ‌گونه تمایز، اغلب امروز پدران آزادیخواهی مدرن می‌خوانند. ولی تضادی بزرگتر متصور نیست از تضاد میان برداشت هریک با دیگری از نظر سیر تکاملی و کارکرد نظام اجتماعی و نقش آزادی در آن. ریشهٔ این تباین مستقیماً می‌رسد به‌تفوق نظرگاهی اساساً تجربی در انگلستان و دیدگاهی عقلی در فرانسه. یکی از نویسندگان [به‌نام تالمون] اخیراً تضاد بین نتایج عملی مترتب بر هریک از این دو نظرگاه را چنین بیان کرده است: «یکی، جوهر آزادی را خودانگیختگی و عدم اجبار و الزام می‌داند؛ دیگری، عقیده دارد که آزادی جز با طلب هدفی مطلق و جمعی و رسیدن به‌آن متحقق نخواهد شد. یکی، خواستار رشدی آهسته و نیمه‌آگاهانه مانند رشد موجودی زنده است؛ دیگری، طالب هدفمندی مکتبی. یکی، مدافع روش آزمون و خطاست؛ دیگری، طرفدار یگانه الگوی صحیح و معتبری که بزور به‌اجرا گذاشته شود.» تالمون در کتاب مهمی که نگاشته و این جمله‌ها از آن نقل شد، نشان داده است که ریشهٔ دموکراسی توتالیتر همین نظرگاه دوم است[۴].

آموزه‌های سیاسی برخاسته از سنت فرانسوی احتمالاً به‌این جهت کامیابی گسترده پیدا کردند که از نظر حس غرور و بلندپروازی آدمی دلپسند بودند. ولی نباید فراموش کنیم که پیامدهای سیاسی دو مکتب، از برداشتهای متفاوتشان از چگونگی کارکرد جامعه مایه می‌گیرند. از این حیث، فیلسوفان انگلیسی را باید شالوده گذاران نظریه‌ای عمیق و ذاتاً معتبر و درست دانست، و مکتب عقلی را بانی نظریه‌ای یکسره نادرست.

---

۱. William Godwin (۱۸۳۶ـ۱۷۵۶). فیلسوف و نویسندهٔ انگلیسی. (مترجم)

۲. Joseph Priestley (۱۸۰۴ـ۱۷۳۳). کشیش و شیمیدان انگلیسی. (مترجم)

۳. Richard Price (۱۷۹۱ـ۱۷۲۳). فیلسوف انگلیسی، اهل ویلز. (مترجم)

4. J. S. Talmon, *The Origins of Totalitarian Democracy* (London, 1952), pp. 2, 71.

فیلسوفان انگلیسی مورد بحث تعبیری از رشد تمدن به‌دست دادند که هنوز بنیاد واجب و چشم‌ناپوشیدنی استدلال به‌طرفداری از آزادی است. منشأ نهادها را بقای افراد موفق معرفی کردند، نه طرح‌ریزی و حیلت‌اندیشی. فرگوسن، متفکر اسکاتلندی سدهٔ هجدهم و یکی از این دسته فلاسفه، بیان می‌کند که «ملتها چگونه تصادفاً به‌تأسیساتی برمی‌خورند که ثمرهٔ عمل آدمی است، نه محصول قصد و نیت او[1].» او بتأکید می‌گوید که آنچه نزد ما نظم سیاسی نامیده می‌شود، بمراتب کمتر از آنچه عامه می‌پندارند حاصل ساماندهی عقلی ماست. جانشینان بلافصل آدام اسمیت معتقد بودند که او و معاصرانش «کمابیش هرچه را به‌نهادهای تأسیسی نسبت داده شده است برگردانده‌اند به‌تکامل خودانگیخته و اجتناب‌ناپذیر چند اصل بدیهی و نشان داده‌اند که برای وضع حتی پیچیده‌ترین و ظاهراً مصنوعی‌ترین سیاستها، چقدر کم طرح‌ریزی و خردمندی سیاسی به کار رفته است[2].»

وجه مشترک آدام اسمیت و هیوم و فرگوسن همین «بینش ضد مکتب عقلی نسبت به‌رویدادهای تاریخی[3]» بود، و ایشان به‌یاری آن توانستند برای نخستین‌بار درک کنند که اخلاق و زبان و قانون چگونه به‌وسیلهٔ جریان تراکمی رشد متکامل می‌شوند و عقل آدمی تنها در این چارچوب به‌بالندگی می‌رسد و می‌تواند با موفقیت عمل کند. در بحثهای آنان، این تصور دکارت و پیروان او هدف مخالفت قرار می‌گیرد که می‌گفتند عقل آدمی مستقلاً و قبلاً وجود داشته و بعد چنین نهادهایی را ابداع کرده است. از این‌رو، این تصور دیگر نیز هدف مخالفت بود که جامعهٔ مدنی در آغاز به‌دست قانونگذاری خردمند یا بر پایهٔ گونه‌ای «پیمان اجتماعی» تشکیل شده است. نتیجهٔ مشترک اینگونه نظریه‌های مبتنی بر قصد و طرح همین تصور اخیر است که می‌گوید عده‌ای افراد هوشمند گرد هم آمدند تا رایزنی کنند و ببینند چگونه باید جهان را از نو بسازند. آبه سی‌یس[4]، مهمترین

---

1. A. Ferguson, *An Essay on the History of Civil Society* (Edinburgh, 1767), p. 187.
2. [Francis Jeffrey], «Craig's Life of Millar,» *Edinburgh Review*, IX (1807), 84.
3. D. Forbes, «Scientific Whiggism: Adam Smith and John Millar,» *Cambridge Journal*, Vol. VII (1959), p. 645.
۴. Emmanuel Joseph, Abbé de Sieyès (۱۷۴۸ـ۱۸۳۶). کشیش و نویسندهٔ فرانسوی و از رهبران زیرک انقلاب کبیر فرانسه که بعدها از یاران ناپلئون شد. (مترجم)

نظریه‌پرداز انقلاب کبیر فرانسه، در کاملترین بیان نظریات بالا، اعضای مجلس انقلابی را اندرز می‌دهد که «مانند کسانی که تازه از وضع طبیعی بیرون آمده‌اند و به‌منظور امضای پیمان اجتماعی انجمن کرده‌اند، عمل کنید[۱].»

مردم روزگار باستان شرطهای آزادی را بهتر درک می‌کردند. سیسرون[۲] از کاتو[۳] نقل می‌کند که گفته است شکل حکومت روم به‌نظام حکومت دولتهای دیگر برتری دارد زیرا «نه بر نبوغ یک تن، بلکه بسیاری افراد مبتنی است؛ و نه در عمر یک نسل، بلکه در طول چند قرن و عمر بسیاری اشخاص پی‌ریزی شده است.» به‌عقیده او، «هرگز کسی با چنان نبوغی به‌دنیا نیامده است که هیچ چیزی از نظرش پنهان نماند، و ممکن نیست حتی همهٔ آدمیانی که در یک زمان زندگی می‌کنند قوای خود را روی هم بگذارند ولی بدون یاری تجربه و محک روزگار، به‌تمام پیش‌بینیهای لازم کامیاب شوند[۴].» بنابراین، نه جمهوری روم باستان و نه آتن ــ یعنی دو کشور آزاد عهد قدیم ــ هیچ‌یک نمی‌تواند سرمشقی برای پیروان مکتب عقلی قرار بگیرد. الگوی دکارت، بانی سنت عقلی، اسپارت بود، زیرا، به‌نوشتهٔ او [در گفتار در روش]، عظمت آن «نه معلول برجستگی هیچ‌یک از قوانین آن بالاخص... بلکه ناشی از این بود که همهٔ قوانین را یک تن وضع کرده بود و همهٔ قوانین متوجه یک هدف بودند[۵].» و اسپارت بود که سرانجام نزد روسو و [انقلابیون تندرو فرانسوی] روبسپیر و سن ژوست و اغلب مدافعان بعدی دموکراسی «سوسیال» یا توتالیتر مدل آرمانی آزادی قرار گرفت[۶].

برداشتهای بریتانیاییها از آزادی نیز مانند برداشتهای قدما، براساس درک و فهم حقوقدانان از چگونگی تکامل نهادها رشد کرد. یکی از قضات عالی انگلستان

---

1. Talmon, op.cit., p. 73.

۲. Cicero (۱۰۶ تا ۴۳ ق م). متفکر و خطیب و سیاستمدار رومی. (مترجم)

۳. Cato. دو مرد نامدار در تاریخ روم به‌این اسم شناخته‌اند: یکی کاتوی مهین (۲۳۴ تا ۱۴۹ ق م)، و دیگری نتیجهٔ او، کاتوی کهین (۹۵ تا ۴۶ ق م). نویسنده مشخص نمی‌کند که منظور کدام‌یک است. (مترجم)

4. Marcus Tullius Cicero, *De re publica*, ii, 1, 2; ii, 21, 37.

5. René Descartes, *A Discourse on Method* («Everyman» ed.), Part II, p. 11.

6. Talmon, op.cit., p. 142.

موسوم به‌ماتیو هیل در نقد آرای هابز در قرن هفدهم چنین نوشت: «بسیاری چیزها بویژه در قوانین و حکومتها وجود دارد که مع‌الواسطه و از دور و براساس نتایج می‌توان به‌طور معقول حکم به‌صواب‌بودنشان داد، و عقل فوراً بلافاصله و بی‌واسطه و بوضوح قادر به‌تشخیص معقول‌بودنشان نیست... تجربهٔ طولانی بهتر از هر مجمعی از خردمندترین مردان درمی‌یابد که قوانین کجا آسایش ایجاد می‌کنند و کجا مخل آسایشند. اصلاحیه‌ها و متمم‌هایی که بر پایهٔ تجارب مختلف خردمندان و دانایان در مورد قوانین اعمال می‌شوند ضرورتاً بیشتر مناسب حال قوانین‌اند تا بهترین ابداعات هوشمندان بی‌بهره از تجربه‌های ممتد... این امر به‌دشواریِ غوررسیِ وجه عقلی قوانین می‌افزاید، زیرا قوانین از تجربهٔ دراز و مکرری حاصل می‌شوند که، هرچند در اصطلاح عامه آن را مخدومهٔ ابلهان می‌نامند [یعنی ابلهان باید همه چیز را تجربه کنند تا عبرت بگیرند (مترجم)]، اما یقین خردمندانه‌ترین طریق برای بشر است و نقایصی را آشکار می‌نماید و راهی به‌دست می‌دهد که هوش هیچ آدمیزادی نمی‌تواند یکباره آن را پیش‌بینی یا به‌نحو شایسته علاج کند... ضروری نیست دلایل [وجود] نهادها نزد ما بدیهی باشند... کافی است قوانین موضوعه به‌ما اطمینان خاطر دهند، و مراعاتشان عقلایی است، هرچند دلیل خاص [وجود] آن نهاد روشن نباشد[1].»

۳. رشد نظم

از این برداشتها کم‌کم مجموعه‌ای از نظریات اجتماعی به‌وجود آمد که نشان می‌داد در زمینهٔ مناسبات آدمیان، چگونه نهادهایی پیچیده و تابع نظم و (به‌معنایی خاص و معین) هدفمند ممکن است نضج بگیرند که هیچ چیزشان درگرو قصد و طرح نیست و به‌جای اینکه ابداع شده باشند، از اعمال جداگانهٔ بسیاری افراد نتیجه شده‌اند که هیچ‌یکشان دقیقاً نمی‌دانست چه می‌کند. به‌عبارت دیگر، نشان داده شد که چیزی بزرگتر از قوهٔ تعقل و تفکر فردی ممکن است از کوششهای ناشیانهٔ بشر پدید بیاید. این امر، از پاره‌ای جهات، حتی از نظریهٔ بعدی تکامل زیست‌شناسی نیز

1. «Sir Mathew Hale's Criticism on Hobbes Dialogue on Common Law,» in W. S. Holdsworth, *A History of English Law*, V (London, 1924), 504–5.

توان‌آزمایی دشوارتری برای کلیهٔ نظریات مبتنی بر قصد و طرح پیش می‌آورد. نخستین‌بار بود که نشان داده می‌شد نظم آشکاری که به‌چشم می‌خورد محصول طراحی عقل بشر نیست و لذا ضرورت ندارد به‌مقاصد و نیات عقلی فوق طبیعی منسوب شود، بلکه امکان سومی هست، یعنی پیدایش نظم در نتیجهٔ انطباق تکاملی.

تأکیدی که باید بر نقش انتخاب در جریان تکامل اجتماعی بگذاریم ممکن است القاء شبهه کند که ما این تصور را از زیست‌شناسی گرفته‌ایم. برای رفع این شبهه، بد نیست گفته شود که قضیه در واقع بعکس است: داروین و همروزگارانش این اندیشه را از نظریه‌های مربوط به‌تکامل اجتماعی اقتباس کردند. یکی از همان فیلسوفان اسکاتلندی که نخست چنین اندیشه‌ای را پرورانید، حتی در زمینهٔ زیست‌شناسی بر او فضل تقدم یافت. این اندیشه که دلیل مشابهت ساختار ممکن است منشأ مشترک باشد، مدتها پیش از آنکه در زیست‌شناسی به کار رود، در بررسی پدیدارهای اجتماعی رایج بود، زیرا برداشتهایی که پیشتر از آنها یاد شد در مکتبهای مختلف تاریخی در حقوق و زبانشناسی کاربرد پیدا کرده بودند. متأسفانه علوم اجتماعی بعدها به‌جای بنا کردن بر این شالوده‌ها در حوزهٔ متعلق به‌خودشان، برخی از تصورات مذکور را همراه مفاهیمی همچون «انتخاب طبیعی» و «تنازع بقا» و «بقاء انسب» دوباره از زیست‌شناسی گرفتند. اما هیچ‌یک از این مفاهیم با علوم اجتماعی تناسب نداشت، زیرا در تکامل اجتماعی، عامل تعیین‌کننده انتخاب به‌وسیلهٔ تقلید از نهادها و عادات موفق است، نه گزینش خصوصیات فردی فیزیکی و قابل انتقال از راه وراثت. در انتخاب به‌وسیلهٔ تقلید نیز گرچه موفقیت افراد و گروهها مأخذ عمل است، ولی حاصل کار به‌جای صفات قابل انتقال از طریق توارث، اندیشه‌ها و مهارتهاست، یعنی به‌طور خلاصه، کل میراث فرهنگی که به‌وسیلهٔ یادگیری و تقلید منتقل می‌شود.

۴. فرضهای متعارض در این دو برداشت

مقایسهٔ تفصیلی دو سنت ذکرشده نیازمند کتابی جداگانه است. در اینجا تنها می‌توان به‌چند تفاوت حساس اشاره کرد.

در سنت عقلی فرض بر این است که آدمی از آغاز از صفات عقلی و اخلاقی

بهره‌مند بوده و به‌یاری آنها توانسته است با قصد و طرح قبلی به‌ایجاد تمدن همت گمارد. طرفداران نظریهٔ تکامل بر این اعتقاد بودند که تمدن سرجمع نتایجی است که با زحمت و عرق جبین از آزمون و خطا گرفته شده است؛ ثمرهٔ تجربه‌ای است که برخی از آن به‌صورت معرفت رسمی از هر نسل به‌نسل بعد رسیده، ولی بخش اعظم آن در ابزارها و نهادهایی تبلور یافته که برتری و رجحانشان ثابت شده است. اینگونه نهادها ممکن است معنا و اهمیتشان از راه تجزیه و تحلیل آشکار شود، ولی خودشان حتی بی‌آنکه کسی به‌فهمشان کامیاب شود، مقاصد آدمی را برمی‌آورند. نظریه‌پردازان اسکاتلندی کاملاً آگاه بودند که این بنای مصنوعی تمدن چقدر ظریف و شکننده است و چقدر به‌این وابستگی دارد که نهادهایی که نه ساختهٔ بشرند و نه مهارشان به‌دست اوست، غریزه‌های بدوی و سبعانهٔ او را رام کنند. آنان به‌هیچ‌روی به‌تصورات خام و ساده‌لوحانه‌ای از قبیل «نیک‌سرشتی طبیعی بشر»، یا وجود «هماهنگی طبیعی منافع»، یا آثار سودمند «آزادی طبیعی» قائل نبودند که بعدها به‌ناحق به‌مکتب آزادیخواهی ایشان نسبت داده شد (هرچند گاهی اصطلاح «آزادی طبیعی» را به کار می‌بردند.) می‌دانستند که برای رفع تعارض منافع، باید به‌نهادها و سنتها متوسل شد. مشکلشان [به‌نوشتهٔ جوسایا تاکر] این بود که: «آن محرک همگانی در سرشت بشری، یعنی خوددوستی را چگونه می‌توان در این مورد نیز مانند سایر موارد، در جهتی هدایت کرد که در ضمن کوششهای فرد در تعقیب منافع خودش، به‌پیشبرد منافع و مصالح عامه نیز کمک کند[1].» آنچه به کوششهای فردی جنبهٔ سودمند از این حیث می‌داد، نهادهای تکامل‌یافته به‌منظور تأمین «حیات و آزادی و مالکیت» بود، نه «آزادی طبیعی» به‌معنای تحت‌اللفظی کلمه. نه لاک، نه هیوم، نه اسمیت، نه برک هیچ‌یک هرگز ممکن نبود مانند بنتم بحث کند که «هر قانونی بد است، زیرا هر قانونی به‌معنای نقض آزادی است[2].» بحث آنان هرگز بحث به‌طرفداری از «آزادگذاری» (laissez faire) نبود که، همان‌گونه که از خود این الفاظ پیداست، بخشی از سنت عقلی فرانسوی بود و هرگز به‌معنای

1. Josiah Tucker, *The Elements of Commerce* (1755) in *Josiah Tucker: A Selection*, ed. R. L. Schyler (New York: Columbia University Press, 1931), p. 92.
2. J. Bentham, *Theory of Legislation* (5th ed.; London, 1887), p. 48.

حقیقی و غیرمجازی کلمات از پشتیبانی هیچ‌یک از اقتصاددانان کلاسیک انگلیسی برخوردار نشد. متفکران نامبرده بهتر از اغلب منتقدانشان می‌دانستند که آنچه مساعی فردی را به‌سوی هدفهای سودمند اجتماعی رانده است سحر و جادو نیست، بلکه، به‌قول ادموند برک، تکامل «نهادهای خوش‌ساخت و محکمی» است که در آنها «منافع متعارض» با هم سازگار می‌شوند[1]. استدلالهای آنان هرگز بر ضد وجود دولت یا در طرفداری از آنارشی نبود که نتیجهٔ منطقی «آزادگذاری» در مکتب عقلی است؛ استدلالی بود که هم وظایف خاص دولت و هم حدود عمل آن‌را روشن می‌کرد.

فرق دو مکتب مورد بحث، بخصوص از حیث آنچه در هریک راجع به‌سرشت آدمی مسلم و مفروض گرفته می‌شود، هویداست. در نظریه‌های عقلی که پیروانشان معتقدند در همه چیز باید قصد و طرحی وجود داشته باشد، فرض اساسی بر تمایل انسان به‌عمل عقلانی و نیک‌سرشتی و هوشمندی فطری اوست. در نظریهٔ تکاملی، بعکس، نشان داده می‌شود که بعضی ترتیبات نهادی چگونه آدمی را به‌استفاده از عقل و هوش برای اخذ بهترین نتیجه وا می‌دارند و نهادها چگونه باید شکل بگیرند تا افراد بد، کمترین آسیب و زیان را برسانند. سنت ضد عقلی در اینجا به‌سنت مسیحی لغزش‌پذیری و گنهکاری جبلی آدمی نزدیکتر است، حال آنکه کمال‌طلبی مکتب عقلی از بیخ‌وبن با آن در تعارض است. حتی پندار پوچ مشهوری مانند تصور «انسان اقتصادی» یکی از اجزای اصلی سنت تکاملی بریتانیا نبود. شاید سخنی به‌گزاف نباشد اگر بگوییم، به‌نظر فیلسوفان بریتانیایی، آدمی فطرتاً تنبل و کاهل و بی‌عقل معاش و مسرف است و فقط تحت فشار شرایط ممکن است وادار به‌رفتار اقتصادی شود و بین هدفها و وسایل سازگاری برقرار کند. کسی که مفهوم «انسان اقتصادی» و بسیاری از متعلقات دیگر مکتب عقلی را وارد مکتب تکاملی کرد، جان استوارت میل بود[2].

---

1. Edmund Burke, *Thoughts and Details on Scarcity*, in *Works*, VII, 398.
2. J. S. Mill, *Essays on Some Unsettled Questions of Political Economy* (London, 1844), Essay V.

۵. رسم و سنت

اما بزرگترین تفاوت دو نظرگاه مورد بحث، از حیث تصورات هریک دربارهٔ نقش سنتها و ارزش سایر ثمرات رشد ناخودآگاه در طول قرون و اعصار است. نامنصفانه نخواهد بود اگر بگوییم، از این جهت، برداشت مکتب عقلی با هرچیزی که محصول آزادی است و با هرچیزی که به‌آزادی ارزش می‌دهد، در تضاد است. کسانی هستند که معتقدند هر نهاد سودمندی باید به‌قصد و عمد تدبیر شده باشد و قادر به‌تصور هیچ چیزی نیستند که به‌کار انسان بخورد ولی آگاهانه و عمداً طرح‌ریزی نشده باشد. چنین کسان دشمن آزادی‌اند. به‌نظر آنان، آزادی به‌معنای هرج و مرج است.

ولی، در نظر پیروان سنت تجربی و تکاملی، ارزش آزادی عمدتاً به‌امکانی است که برای رشد امور طراحی‌نشده فراهم می‌آورد، و کارکرد سودبخش جامعهٔ آزاد مرهون وجود همین‌گونه نهادهایی است که آزادانه رشد کرده‌اند. بدون احترام حقیقی به‌نهادهای تدریجاً رشدیافته و رسوم و عادات و [به‌قول جوزف باتلر] «همهٔ ضمانتهای تأمین آزادی که در نتیجهٔ انتظام تجویزات و طریقه‌های کهن پدید آمده‌اند[1]»، احتمالاً هرگز اعتقاد راستین به‌آزادی، و یقیناً هیچ کوشش موفقی برای گرداندن جامعه‌ای آزاد، وجود نداشته است. این گفته ممکن است شگفت‌انگیز و باطل بنماید، ولی احتمالاً حقیقت دارد که هر جامعهٔ آزاد و موفق همیشه عمدتاً جامعه‌ای پای‌بند سنتهاست.

برخلاف آنچه تامس جفرسن بر پایهٔ تصورات عقلانی نادرست خویش می‌پنداشت، احترام به‌سنت و رسم و نهادهای تدریجاً رشدیافته و قواعدی که منشأ و وجه عقلی آنها بر ما پوشیده است به‌هیچ‌روی بدین معنا نیست که «قدما را برخوردار از خردی بیش از خرد بشری بدانیم... و تصور کنیم که آنچه ایشان کرده‌اند عاری از هرگونه لغزش و خطاست[2].» پیروان مکتب تکاملی نه‌تنها چنین فرضی نمی‌کنند که پدیدآورندگان نهادها خردمندتر از ما بوده‌اند، بلکه نظرشان بر این بینش استوار است که تجربهٔ هیچ‌کس بتنهایی به‌پای تجارب حاصل از آزمایشهای نسلهای پیاپی نمی‌رسد.

---

1. Joseph Butler, *Works*, ed. W. E. Gladstone (Oxford, 1896), II, 329.

2. Thomas Jefferson, *Works*, ed. P. L. Ford, XII (New York, 1905), 111.

۶. قاعدهٔ اخلاق

تا اینجا از نهادها و عادتها و ابزارها و روشهای عملی گوناگونی سخن گفتیم که بمرور پدید آمده‌اند و تمدن موروثی ما را تشکیل می‌دهند. اکنون باید بنگریم به‌آن دسته از قواعد رفتاری که به‌عنوان بخشی از تمدن رشد کرده‌اند و هم محصول و هم شرط آزادی‌اند. مهمترین اموری که اینگونه رسوم و قراردادهای ناظر بر مراودات انسانی شامل آنها می‌شوند، ولی البته منحصر به‌آنها نیستند، قواعد اخلاقی است. ما مقصود یکدیگر را می‌فهمیم و با هم در آرامش به‌سر می‌بریم و می‌توانیم بر طبق برنامه‌هایی که داریم با موفقیت عمل کنیم زیرا بیشتر اوقات افراد متعلق به‌تمدن ما مطابق بعضی الگوهای ناخودآگاه رفتار می‌کنند و در اعمالشان نوعی نظم نشان می‌دهند که محصول عادتها و سنتهای جاافتاده است، نه نتیجهٔ فرمان و اجبار و حتی پیروی ناخودآگاه از قواعد شناخته‌شده. رعایت عمومی این قراردادها یکی از شرطهای لازم نظم جهانی است که در آن به‌سر می‌بریم و راه خویش را در آن پیدا می‌کنیم، ولو معنا و قدر و اهمیتشان را ندانیم و حتی به‌وجودشان توجه نداشته باشیم. در بعضی موارد، برای حسن جریان امور جامعه، ضروری است که اگر چنین قراردادها و قواعدی به‌حد لازم مراعات نگردند، به‌زور و جبر توسل جست. از اجبار و الزام گاهی به‌شرطی ممکن است پرهیز کرد که همسانی ارادی به‌حد بالا وجود داشته باشد، و این خود بدان معناست که همسانی ارادی احیاناً یکی از شروط کارکرد سودبخش آزادی است. خارج از مکتب عقلی، همهٔ هواخواهان و مدافعان بزرگ و پرشور آزادی همواره بر این نکته تأکید داشته‌اند و هرگز از تکرار آن نیاسوده‌اند که آزادی بدون اعتقادات عمیق اخلاقی هیچ‌گاه عملی نبوده است، و اجبار و الزام تنها هنگامی ممکن است به کمترین حد رسانده شود که افراد علی‌القاعده و به‌طور ارادی از پاره‌ای اصول پیروی کنند.

اینکه افراد به‌اجبار وادار به‌اطاعت از اینگونه قواعد نشوند، خود مزیتی به‌شمار می‌رود، زیرا زور و اجبار نه‌تنها فی‌نفسه بد است، بلکه غالباً مطلوب است که قواعد فقط در اکثر موارد رعایت شوند و آدمی بتواند هرگاه به‌نظرش رسید که به‌رغم برانگیختن انزجار مردم، می‌ارزد که قواعد را نقض کند، پای از دایره بیرون بگذارد. همچنین مهم است که فشار اجتماعی و عمق عادتی که ضامن رعایت قواعد

اخلاقی است، تابع تغییر باشد. در زمینهٔ اخلاق، همین انعطاف‌پذیری قواعد است که تکامل تدریجی و رشد خودانگیخته را امکان‌پذیر می‌سازد و میدان را برای اندوختن تجربهٔ بیشتر و مآلاً جرح و تعدیل و اصلاح باز می‌کند. چنین تکاملی تنها با استفاده از قواعدی ممکن می‌شود که نه اجباری باشند و نه عمداً تحمیل شوند: قواعدی که گرچه مراعاتشان شایسته است و اکثر مردم از آنها پیروی می‌کنند، ولی کسی که احساس کند دلیل قوی برای روبرو شدن با سرزنش دیگران در دست دارد، بتواند آنها را بشکند. برخلاف قواعد اجباری و واجب‌الرعایه که فقط ممکن است یکباره و برای همه در آن واحد تغییر داده شوند، قواعد مورد بحث امکان برای تغییرات تدریجی و آزمایشی فراهم می‌آورند. وجود افراد و گروههایی که همزمان از قواعد بعضاً مختلف پیروی کنند، فرصتی برای گزینش قواعد مؤثرتر به‌دست می‌دهد.

گردن نهادن به‌قواعد و قراردادهایی که به‌قصد و عمد طراحی نشده‌اند و قدر و معنا و اهمیتشان عمدتاً بر ما مجهول است، به‌مذاق عقلی‌مسلکان خوش نمی‌آید. همین‌طور است احترام به‌سنتها. اما هم اطاعت از آن قواعد شرط ضروری کارکرد صحیح جوامع آزاد است و هم حفظ حرمت سنتها. این امر از نظر مکتب ضد عقلی و تکاملی حائز اهمیت قاطع است، و بنیاد آن‌را در سخن دیوید هیوم می‌بینیم که نوشت: «قواعد اخلاق نتایجی نیستند که عقل ما گرفته باشد[1].» اخلاقیات نیز مانند همهٔ ارزشهای دیگری که بدانها قائلیم، نه محصول عقل، بلکه یکی از پیش‌فرضهای عقل ما و بخشی از هدفهایی است که عقل ما برای دستیابی به‌آن تکامل یافته است. در هریک از مراحل تکاملی ما، نظام ارزشهایی که در آن چشم به‌جهان می‌گشاییم، هدفهایی در برابرمان می‌نهد که عقل ما باید راه رسیدن بدانها را هموار سازد. چارچوب ارزشی از آغاز به‌ما داده می‌شود و بر مبنای آن شروع می‌کنیم. معنای ضمنی این سخن این است که گرچه باید همیشه در تلاش اصلاح نهادهای خود باشیم، هرگز نمی‌توانیم آنها را سراسر از نو بسازیم، و هنگام کوشش برای بهکردشان، بسیاری از آنچه را نمی‌فهمیم باید از مسلمات بشمریم و بپذیریم. همیشه ناگزیریم در چارچوب ارزشها و نهادهایی کار کنیم که ساختهٔ خودمان

---

1. David Hume, *Treatise*, Book III, Part I, sect. 1 (II, 235).

نیستند. هرگز نمی‌توانیم مصنوعاً مجموعه‌ای از قواعد اخلاقی جدید بسازیم یا اطاعت از قواعد شناخته‌شده را به‌فهم استلزامات این اطاعت در هر مورد خاص موکول کنیم.

۷. عقاید خرافی دربارهٔ خرافات

بهترین نمونهٔ نگرش مکتب عقلی به‌این مسائل، نظر آن دربارهٔ چیزی است که نامش را «خرافه» می‌گذارد. من نمی‌خواهم ارزش پیکار پیگیر و بی‌امان قرنهای هجدهم و نوزدهم را با معتقداتی که کذبشان مدلل است، دست‌کم بگیرم. اما نباید از یاد ببریم که تعمیم مفهوم خرافه به‌هر اعتقادی که صدقش مدلل نیست، ناموجه است و امکان دارد حتی زیانمند باشد. بدون شک، هیچ چیزی را که نادرستی آن ثابت شده است نباید باور کنیم. ولی این بدان معنا نیست که فقط باید آنچه را صحتش با دلیل به‌اثباتِ رسیده است باور کنیم. دلایل قوی وجود دارد که چرا هرکسی که بخواهد در جامعه با موفقیت زندگی و عمل کند، باید بسیاری از اعتقادات رایج را بپذیرد، هرچند ارزش آن دلایل ممکن است ربطی به‌صدقشان نداشته باشد. اینگونه اعتقادها بر تجربه‌های گذشته استوارند، ولی نه تجربه‌ای که کسی بتواند دلیلی برای آن ارائه دهد. اگر از دانشمندی بخواهند که فلان حکم عام را در رشتهٔ خود بپذیرد، او حق دارد بپرسد که آن حکم بر چه دلایلی استوار است. بسیاری از اعتقادهایی که در گذشته بیانگر اندوخته‌ای از تجربه‌ها تلقی می‌شدند، به‌همین شیوه ابطال شده‌اند. اما معنای این سخن این نیست که اکنون به‌مرحله‌ای رسیده‌ایم که بتوانیم هر اعتقادی را که اینگونه دلایل علمی بر صحت آن وجود ندارد، دور بریزیم. تجربه به‌صورتهایی بسیار بیشتر از آنچه آزمایشگران حرفه‌ای یا طالبان معرفت رسمی قبول دارند، برای آدمی حاصل می‌شود. اگر از سر غرور نخواهیم بر شیوه‌های تکامل‌یافته از راه آزمون و خطا تکیه کنیم و بگوییم دلیلی برای اتخاذ آنها در دست نیست، شالودهٔ بسیاری کارهای موفقیت‌آمیز را نابود کرده‌ایم. درخور و شایسته بودن رفتار ما ضرورتاً موکول به‌دانستن دلیل آن نیست. دانستن این موضوع یکی از دلایل شایستگی رفتار ماست، اما تنها دلیل نیست. جهانی را تصور کنید که در آن هر عنصری که ارزش آن به‌تحقیق مدلل نشده باشد از

اعتقادات زدوده شده است. چنین عالمی احتمالاً همان‌قدر عقیم و بی‌باروبر و کشنده خواهد بود که دنیایی همانند آن در قلمرو زیست‌شناسی.

این حکم گرچه در مورد تمامی ارزشهای ما صدق می‌کند، در مورد قواعد اخلاقی ناظر بر کردار از همه‌جا مهمتر است. بعد از زبان، احیاناً هیچ نمونه‌ای از قواعد حاکم بر زندگی ما نیست که مانند قواعد ذکرشده بدون طرح قبلی رشدکرده باشد و نتوانیم بگوییم چرا چنین است و ما را به کجا می‌کشاند. نمی‌دانیم پیروی از آنها چه نتایجی برای ما، به‌عنوان فرد یا گروه، به‌بار می‌آورد. مکتب عقلی دقیقاً به‌اطاعت از چنین قواعدی اعتراض دارد و پیوسته در برابر آن طغیان می‌کند و مصرانه می‌خواهد که اصل دکارت را در این مورد نیز به کار بندیم. دکارت می‌گفت: «هر عقیده‌ای را که کوچکترین دلیلی برای تشکیک در آن تصور کنم، باید مردود بشمارم[1].» عقلیان همیشه آرزومند ساختن نظامی ترکیبی و مصنوعی در اخلاق بر مبنای طرح و نقشهٔ قبلی بوده‌اند، نظامی که، به‌گفتهٔ ادموند برک، «عمل به‌کلیهٔ تکالیف اخلاقی و حتی تأسیس جامعه در آن بر اساس دلایل روشن و قابل ارائه به‌همگان صورت بگیرد[2].» عقلیان قرن هجدهم بصراحت استدلال می‌کردند که چون طبیعت آدمی را می‌شناسند، «بآسانی موفق به‌یافتن اخلاق مناسب آن خواهند بود[3]»، غافل از اینکه آنچه به‌آن «طبیعت آدمی» می‌گویند از بسیاری جهات محصول همان تصورات اخلاقی است که هرکسی با زبان و تفکر یاد می‌گیرد.

۸. امر اخلاقی و امر اجتماعی

یکی از عوارض نفوذ روزافزون این برداشت عقلانی، آوردن صفت «اجتماعی» به‌جای صفت «اخلاقی» یا صرفاً «خوب» در همهٔ زبانهایی است که من از آنها اطلاع دارم. آموزنده است که معنای این امر را به‌اختصار بسنجیم. وقتی مردم از «وجدان اجتماعی» سخن می‌گویند و نه از «وجدان» بتنهایی، بظاهر مقصودشان آگاهی از

---

1. Descartes, op.cit., Part IV, p. 26.
2. E. Burke, *A Vindication of Natural Society*, Preface, in *Works*, I, 7.
3. P. H. T. Baron d'Holbach, *Système social* (London, 1773), I, 55, quoted in Talmon, op.cit., p. 273.

آثار خاص اعمال ما در دیگران است؛ مقصودشان این است که باید بکوشیم در کردار و رفتار، نه‌فقط قواعد سنتی، بلکه پیامدهای خاص عملمان را از نظر دیگران نیز ملحوظ بداریم. به‌عبارت دیگر، می‌گویند عمل ما باید با فهم کامل فرایند اجتماعی صورت بگیرد و هدفمان باید این باشد که با ارزیابی آگاهانهٔ واقعیات ملموس وضعی که داریم، نتایجی پیش‌بینی‌پذیر ایجاد کنیم که اسم آنرا می‌گذارند «خیر اجتماعی».

اما شگفت آنکه این توسل به‌امر «اجتماعی» مستلزم آن است که بخواهیم هوش فردی، به‌جای قواعد تکامل‌یافته در جامعه، هادی عمل فردی باشد، و آدمیان از کاربرد آنچه براستی می‌تواند امر «اجتماعی» خوانده شود (یعنی یکی از محصولات فرایند اجتماعی) چشم بپوشند و در هر مورد به‌داوری شخصی تکیه کنند. بنابراین، ترجیح «ملاحظات اجتماعی» به‌اطاعت از قواعد اخلاقی مآلاً از این نتیجه می‌شود که در آنچه بواقع پدیداری اجتماعی است به‌دیدهٔ تحقیر بنگریم و به‌برتری قوهٔ عقل فردی معتقد شویم.

پاسخی که به‌این خواستهای مکتب عقلی می‌توان داد این است که اجابت آنها نیازمند شناختی بیش از ظرفیت ذهن فرد آدمی است، و غالباً کسانی که در محدودهٔ قانون و قواعد اخلاقی به‌تعقیب هدفهای خویش مشغولند، در جامعه اعضای مفیدتری هستند تا افرادی که سعی در اجابت خواستهای مذکور دارند.

نکته‌ای که در استدلال مکتب عقلی نادیده گرفته می‌شود این است که ما عموماً به‌این‌جهت به‌قواعد کلی و انتزاعی تکیه می‌کنیم که عقلمان از تسلط بر تمامی جزئیات غامض و پیچیدهٔ جهان ناتوان است. مصداق این حکم، هم مواقعی است که خود دست به‌صورت‌بندی قاعده‌ای کلی برای راهنمایی خویش می‌زنیم، و هم مواقعی که از قواعد ناظر بر کردار که در فرایند اجتماعی متکامل شده‌اند پیروی می‌کنیم.

همه می‌دانیم که در تعقیب هدفهای فردی، احتمال ندارد موفق شویم مگر بعضی قواعد عمومی برای خود مقرر داریم. این قواعد عمومی را باید رعایت کنیم بی‌آنکه در هر مورد دوباره بخواهیم ببینیم چه توجیهی داشته‌اند. در تنظیم برنامهٔ روزانه، در انجام وظایف ناخوشایند ولی ضروری، در پرهیز از بعضی مواد محرک، در خودداری از حرکتهای تند و بی‌مطالعه غالباً می‌بینیم قضیه باید به‌صورت عادت

درآید، زیرا می‌دانیم اگر چنین نشود، دلایل عقلی محض کافی نیست که به‌تمایلات آنی بچربد و ما را به کارهایی وا دارد که شایسته است در درازمدت بکنیم. حقیقت باطل‌نما این است که برای وا داشتن خود به‌اعمال عقلانی، اغلب لازم می‌بینیم به‌جای ژرف‌اندیشی، به‌راهنمایی عادت پیش برویم، و برای پرهیز از تصمیمهای نادرست، از تعداد شقوق ممکن بکاهیم. می‌دانیم که اگر بخواهیم در دستیابی به‌هدفهای درازمدت کامیاب شویم، اینگونه کارها اغلب ضروری است.

مصداق حتی قویتر این حکم مواردی است که دیگران از کردار ما اثر می‌پذیرند نه خودمان، و لذا نخستین چیزی که بدان توجه داریم سازگار کردن اعمالمان با اعمال و انتظارات آنهاست تا از آسیبهای غیرضروری به‌آنان جلوگیری کنیم. در این موارد، نامحتمل است که کسی بتواند بدین منظور عقلاً قواعدی بسازد مؤثرتر از قواعدی که بتدریج تکامل یافته‌اند؛ و حتی اگر بتواند، قواعد او براستی به‌هدف نخواهد رسید مگر از سوی همه رعایت شود. بنابراین، چاره‌ای نداریم جز پیروی از قواعدی که وجه عقلی آنها را غالباً نمی‌دانیم. باید از اینگونه قواعد پیروی کنیم ولو ندانیم که در هر مورد خاص آیا رعایتشان واقعاً اهمیتی دارد یا نه. قواعد اخلاق جنبهٔ ابزاری دارند بدین معنا که عمدتاً برای رسیدن به‌سایر ارزشهای انسانی به‌ما یاری می‌رسانند. ولی چون اغلب نمی‌دانیم که در هر مورد چه چیزی بستگی به‌تبعیت از آنها دارد، رعایتشان باید در نفس خویش یکی از ارزشها به‌شمار آید، یعنی باید گونه‌ای هدف واسط محسوب شود که تعقیب آن بدون تشکیک در موجه‌بودنش در هر مورد ضروری است.

۹. آزادی به‌عنوان یکی از اصول اخلاق

البته این ملاحظات ثابت نمی‌کند که هر مجموعه‌ای از معتقدات اخلاقی که در جامعه‌ای رشد کرده حتماً سودمند است. گروهی ممکن است ظهور و نیرومندی خود را مرهون اعتقادات اخلاقی اعضایش باشد و، بنابراین، همهٔ افراد ملت نهایتاً به‌تقلید از ارزشهای آن گروه موفق بپردازند که به‌زعامت رسیده است. به‌همین‌سان، ملتی ممکن است به‌علت پیروی از بعضی اعتقادهای اخلاقی، خود را به‌نابودی بکشاند. فقط نتیجهٔ نهایی ممکن است نشان دهد که آرمانهای گروه سودمند بوده یا

ویرانگر. اینکه جامعه‌ای تعالیم بعضی افراد خاص را تبلور خیر بشمارد، دلیل نیست که اگر عموم مردم از آن تعالیم متابعت کنند جامعه با شکست و نابودی روبرو نخواهد شد. ملتی ممکن است به‌علت متابعت از تعالیم کسانی که ایشان را بهترین افراد می‌داند، یعنی احیاناً شخصیتهای پارسا و مقدسی که بدون شک ایثارگرانه‌ترین آرمانها را راهنما می‌گیرند، به‌پرتگاه نابودی سقوط کند. اما در جامعه‌ای که اعضایش در گزینش شیوهٔ عملی زندگی آزادند، چنین خطری وجود نخواهد داشت، زیرا گرایشها در آن جامعه خودبخود اصلاح می‌شوند. گروههای پیرو آرمانهای «غیرعملی» کم‌کم از منزلت پیشین می‌افتند و گروههایی جایشان را می‌گیرند که کمتر به‌معیارهای اخلاقی پیشین پای‌بندی نشان می‌دهند. منتها این امر فقط در جامعه‌ای آزاد روی می‌دهد که آنگونه آرمانها بزور به‌همه تحمیل نشوند. جایی که همه به‌متابعت از آرمانهای یکسان وادار شوند و دگراندیشان اجازه نیابند از آرمانهایی دیگر پیروی کنند، دور از مصلحت بودن قواعد تنها در صورتی ثابت می‌شود که ملتی که به‌راهنمایی آن قواعد پیش می‌رفته کلاً به‌راه انحطاط و تباهی بیفتد.

پرسش مهمی که اینجا مطرح می‌شود این است که آیا توافق اکثریت دربارهٔ فلان قاعدهٔ اخلاقی توجیه کافی برای تحمیل آن به‌اقلیت دگراندیش فراهم می‌کند؟ یا قدرت اکثریت باید محدود به‌قواعدی باز هم عمومی‌تر باشد؟ به‌عبارت دیگر، همان‌طور که قواعد اخلاقی ناظر بر رفتار فردی اجازهٔ بعضی کارها را هرقدر هم هدفشان نیک باشد به‌فرد نمی‌دهد، آیا قانونگذاری نیز باید محدود به‌اصول کلی باشد؟ پاسخ این است که عمل فردی و عمل سیاسی هردو یکسان به‌قواعد اخلاقی نیازمندند، و پیامدهای تصمیمهای فردی و جمعی تنها به‌شرطی نیکو و سودمندند که همه مطابق اصولی مشترک باشند.

اینگونه قواعد اخلاقی برای عمل جمعی بسیار به‌زحمت و به‌کندی پدید می‌آیند و نضج می‌گیرند. اما همین ویژگی باید نشانهٔ گرانبها بودن آن قواعد تلقی گردد. مهمترین اصل از اصول انگشت‌شماری از این قسم که موفق به‌پروراندنشان شده‌ایم، آزادی فردی است که از حیث اینکه اصل اخلاقی ناظر بر عمل سیاسی دانسته شود هیچ چیز شایسته‌تر از آن نیست. آزادی فردی نیز مانند هر اصل اخلاقی دیگر، باید فی‌نفسه یکی از ارزشها به‌شمار آید، یعنی اصلی که باید محترم بماند

بی‌آنکه بپرسیم آیا نتایجش در هر مورد خاص سودمند خواهد بود یا نه. اگر آنرا به‌عنوان مرام یا فرضی آنچنان قوی نپذیریم که هیچ مصلحت‌اندیشی مجاز به‌محدود کردن آن نباشد، به‌نتیجهٔ مطلوب نخواهیم رسید.

در تحلیل نهایی، استدلال به‌طرفداری از آزادی در حقیقت استدلال به‌طرفداری از اصول و در رد مصلحت‌اندیشی در عمل جمعی است و، چنانکه خواهیم دید، تفاوتی ندارد با اینکه بگوییم فقط قاضی می‌تواند حکم به‌مجبور کردن افراد بدهد، نه مجری یا مدیر. بنژامن کنستان، یکی از رهبران فکری مکتب آزادیخواهی در قرن نوزدهم، درست جان کلام را ادا کرد وقتی گفت آزادیخواهی به‌معنای نظام اصول (système de principes) است[1]. آزادی نظامی است که در آن، همهٔ اعمال حکومت به‌راهنمایی اصول صورت می‌گیرد و، از این گذشته، آرمانی است که حفظ نخواهد شد مگر آنکه فی‌نفسه به‌عنوان اصلی بالاتر از هر عمل قانونگذاری و حاکم بر آن پذیرفته شود. هرجا از چنین قاعدهٔ بنیادینی سرسختانه پیروی نشود، هرجا این قاعدهٔ اساسی بالاترین آرمانی به‌حساب نیاید که دربارهٔ آن هیچ سازشی به‌خاطر مزایای مادی امکان‌پذیر نیست ــ آرمانی که گرچه ممکن است در اوضاع اضطراری موقتاً از آن چشم پوشید، به‌هرحال باید شالودهٔ همهٔ ترتیبات دائمی قرار گیرد ــ آزادی با تجاوزهای تدریجی بیقین نابود خواهد شد. در هر مورد خاصی می‌توان وعده داد که اگر آزادی محدود شود، فلان مزایای واقعی و ملموس به‌دست خواهد آمد. اما آنچه در این موارد قربانی می‌شود ذاتاً طوری است که همیشه مجهول و احتمالی است. نویدی که جامعهٔ آزاد می‌دهد همیشه غیرقطعی و در عالم احتمالات است؛ امکان و فرصت است، نه هدیه‌ای مشخص به‌هیچ فرد خاص. اگر آزادی را بالاترین اصل ندانیم، واقعیت یادشده به‌طور اجتناب‌ناپذیر یکی از ضعفهای آن از کار درخواهد آمد و به‌فرسایش تدریجی آن خواهد انجامید.

۱۰. نقش عقل

خواننده‌ای که تا اینجا این نوشته را خوانده باشد احتمالاً خواهد پرسید: اگر

1. B. Constant, «De l'arbitraire,» in *Oeuvres politiques de Benjamin Constant*, ed., C. Louandre (Paris, 1874), pp. 91–92.

سیاست استقرار و حفظ آزادی اینقدر نیازمند پرهیز از مهار زدن و پذیرفتن امور هدایت نشده و خودبخود رشد یافته است، پس دیگر چه نقشی برای عقل در ساماندهی امور اجتماعی باقی می‌ماند؟ نخستین پاسخ این است که گرچه لازم دیده‌ایم حدودی مناسب برای کاربرد عقل بیابیم، اما یافتن این حدود خود یکی از مهمترین و دشوارترین کارهای عقل است. بعلاوه، گرچه ضرورتاً بر وجود اینگونه حدود تأکید ورزیده‌ایم، یقیناً مقصودمان این نبوده که بتلویح بگوییم عقل عهده‌دار هیچ وظیفهٔ مهم و مثبتی نیست. عقل بدون شک گرانبهاترین دارایی آدمی است. هدف استدلال ما صرفاً نشان دادن این نکته بوده که عقل قادر مطلق نیست، و عقیده به‌اینکه می‌تواند حاکمیت مستقل داشته باشد و مهار سیر تکاملی خویش را به‌دست بگیرد، ممکن است به‌نابودی آن بینجامد. خواسته‌ایم عقل را از سوءاستفادهٔ کسانی محفوظ بداریم که شروط کارکرد مؤثر و رشد پیوستهٔ آن‌را درک نمی‌کنند. غرضمان جلب توجه به‌این نکته بوده که باید هوشمندانه از عقل خویش استفاده کنیم و، برای این کار، باید در حفظ خمیرهٔ اصلی و واجبی بکوشیم مرکب از امور آزادانه تکامل‌یافته و غیرعقلی که عقل فقط بر پایهٔ آن می‌تواند به‌رشد برسد و به‌نحو مؤثر عمل کند.

موضع ضد مکتب عقلی ما در اینجا نباید با خردستیزی یا توسل به‌عرفان مشتبه شود. نمی‌گوییم عقل معزول است؛ می‌گوییم حوزه‌ای که درخور نظارت و حاکمیت عقل است باید به‌طور عقلانی بررسی شود. بخشی از استدلال ما این است که استفادهٔ هوشمندانه از عقل به‌معنای استفاده از آن در بیشترین موارد ممکن نیست. در مقابل مکتب خام عقلی که اصحاب آن ساده‌اندیشانه مقام عقل فعلی ما را مطلق و بی‌چون‌وچرا می‌انگارند، می‌گوییم باید به کوششهای دیوید هیوم ادامه دهیم که «با سلاحهای عصر روشنگری به‌جنگ خود آن رفت» و خواست «به‌یاری تحلیل عقلانی، از مدعیات عقل بکاهد[1].»

نخستین شرط اینگونه کاربرد هوشمندانهٔ عقل در ساماندهی امور انسانی، فهم نقش واقعی و بالقوهٔ عقل در گردش کار هر جامعهٔ مبتنی بر همکاری مردم صاحب

---

1. S. S. Wolin, «Hume and Conservatism,» *American Political Science Review*, XLVIII (1954), 1001.

افکار و اذهان مختلف است. به‌عبارت دیگر، پیش از آنکه بخواهیم جامعه‌ای را خردمندانه به‌قالبی نو بریزیم، باید کارکرد آنرا بفهمیم؛ و حتی پس از فهم آن، باید بدانیم که ممکن است به‌خطا برویم. باید بفهمیم که تمدن بشری دارای حیاتی مستقل است و همهٔ کوششهای ما به‌منظور بهکرد امور بناچار در درون مجموعه‌ای مشغول کار صورت می‌گیرد که هرگز مهارش یکسره به‌دست ما نیست و نیروهایی در آن عمل می‌کنند که ما فقط به‌قدر فهممان می‌توانیم عملکردشان را آسانتر کنیم. نگرش ما باید شبیه نگرش پزشک به‌موجود زنده باشد: باید مانند او با کل خودنگهدارنده‌ای طرف شویم که ادامهٔ کارش در گرو نیروهایی بدون جانشین است، نیروهایی که در هر هدفی که داریم باید از وجودشان استفاده کنیم. هرچه بخواهیم برای بهبود کل آن موجود بکنیم، باید از طریق همگامی و همکاری با نیروهای مذکور باشد، نه بر ضد آنها. در هر اقدامی به‌منظور اصلاح، همیشه باید از درون آن کل عمل کنیم؛ هدفمان باید ساختن تدریجی باشد نه سراسری؛ باید در هر مرحله از مواد و مصالح موجود استفاده کنیم و به‌جای طراحی همه چیز از نو، گام به‌گام به‌اصلاح امور همت گماریم.

هیچ‌یک از نتایجی که گرفتیم، استدلالی در رد استفاده از عقل نیست؛ استدلالی است در رد کاربرد عقل به‌مقتضای قدرت انحصاری و زورگویانهٔ حکومت؛ استدلال در رد آزمایشگری نیست؛ استدلال در رد هرگونه قدرت انحصاری آزمایشگری در هر زمینهٔ خاص است، قدرتی که بدیل و شق دیگری نمی‌شناسد و مدعی خرد و فرزانگی برتر است؛ و، بنابراین، استدلالی است در رد اینکه بر هر چاره‌ای بهتر از چاره‌هایی که مصادر قدرت به‌آنها متعهد شده‌اند، قلم بطلان کشیده شود.

فریدریش فون هایک

روشنفکران و سوسیالیسم*

۱

عقیدهٔ غالب در همهٔ کشورهای دموکراتیک ــ و در ایالات متحد امریکا بیش از هر کشور دیگر ــ این است که تأثیر روشنفکران در سیاست، ناچیز و چشم‌پوشیدنی است. البته بدون شک این حکم در مورد قدرت ایشان برای تأثیر گذاردن در تصمیمات به‌وسیلهٔ عقاید خاص خویش در هر زمان، یا در مورد تغییر رأی مردم در مسائل مورد اختلاف میان روشنفکران و تودهٔ خلق، درست است. اما در دوره‌های درازتر شاید روشنفکران در هیچ زمانی بیش از امروز در کشورهای یادشده تأثیر نگذاشته باشند. این قدرت شگرف را ایشان از راه شکل دادن به‌افکار عمومی اعمال می‌کنند.

شگفت اینکه حتی با توجه به‌رویدادهای اخیر تاریخ، قدرت قاطع این معامله‌گران دست دوم آراء و اندیشه‌ها هنوز عموماً شناخته نیست. روشنترین برهان این امر، تحولات سیاسی جهان غرب در یکصد سال اخیر است. سوسیالیسم هیچ جا و هیچ‌گاه بدواً جنبشی مربوط به‌طبقهٔ کارگر نبوده است، و به‌هیچ‌روی درمان واضح دردی آشکار نیست که منافع کارگران بناچار مقتضی آن باشد. سوسیالیسم برساخته یا تعبیری از آنِ نظریه‌پردازان است و از پاره‌ای گرایشهای اندیشهٔ مجرد و انتزاعی برمی‌خیزد که مدتهای مدید فقط نزد روشنفکران شناخته بود و ایشان تلاشهای طولانی کردند تا به‌طبقهٔ کارگر بپذیرانند که سوسیالیسم را برنامهٔ خویش قرار دهند.

---

* F. A. von Hayek, «The Intellectuals and Socialism,» *Studies in Philosophy, Politics and Economics* (New York, 1969) pp. 178–194.

در هر کشوری که به‌سوی سوسیالیسم رفته است، مرحله‌ای از توسعه که سوسیالیسم در آن عامل تعیین‌کننده در سیاست شده است، سالها مسبوق به‌دوره‌ای بوده که آرمانهای سوسیالیستی بر افکار روشنفکران فعالتر استیلا داشته است. در آلمان چنین مرحله‌ای در حدود پایان سدهٔ گذشته فرا رسید و در انگلستان و فرانسه، نزدیک جنگ جهانی اول. به‌نظر کسی که سرسری به‌اوضاع بنگرد ممکن است چنین بنماید که ایالات متحد امریکا پس از جنگ جهانی دوم به‌این مرحله رسیده بود، و نظام اقتصادی برنامه‌ای و هدایت‌شده، روشنفکران آن کشور را نیز مانند روشنفکران آلمانی یا انگلیسی مجذوب کرده است. تجربه نشان می‌دهد که همینکه این مرحله فرا برسد، دیر یا زود سرانجام عقایدی که بدواً فقط نزد روشنفکران پیدا می‌شده، نیروی حاکم در صحنهٔ سیاست خواهد شد.

بنابراین، کیفیت جریانی که روشنفکران بدان وسیله در سیاستهای فردا تأثیر می‌گذارند موضوعی نیست که فقط به‌درد بحثهای فاضلانهٔ دور از واقعیت بخورد. اعمّ از اینکه صرفاً سعی در پیش‌بینی آینده داشته باشیم یا بخواهیم در سیر رویدادها دخل و تصرف کنیم، اهمیت جریان مزبور بیش از آن است که معمولاً درک می‌شود. امروز ناظران ممکن است چیزی را پیکار صاحبان منافع متعارض بپندارند؛ ولی حقیقت این است که سرنوشت آن پیکار غالباً در نتیجهٔ اصطکاک آراء و اندیشه‌ها از مدتها پیش در محافل کوچک تعیین شده است. شگفت اینکه معمولاً احزاب چپ بیش از همه‌کس به‌این عقیده دامن می‌زنند که آنچه سرنوشت مسائل سیاسی را تعیین می‌کند قدرت عددی صاحبان هریک از منافع مادی متعارض است. ولی این احزاب در عمل نشان می‌دهند که موقعیت کلیدی روشنفکران را همیشه بسیار خوب درک می‌کنند، و خواه بعمد و خواه تحت فشار شرایط، همواره نهایت سعی را در راه جلب پشتیبانی همین گروه نخبه بکار می‌برند. گروههای محافظه‌کار، برعکس، به‌پیروی از نظر خام و ساده‌لوحانهٔ خویش دربارهٔ دموکراسی توده‌گیر وارد میدان می‌شوند و بیهوده می‌کوشند فردفرد رأی‌دهندگان را مستقیماً تحت تأثیر قرار دهند و جلب کنند و معمولاً هم به‌جایی نمی‌رسند.

۲

اشکال در این است که اصطلاح «روشنفکران» بداهتاً تصویری حقیقی از طبقهٔ

بزرگی که منظور ماست به‌دست نمی‌دهد. یکی از دلایل مهمی که قدرت روشنفکران بهتر درک نشده است این است که نام مناسب‌تری برای اطلاق به کسانی که ایشان را «معامله‌گران دست دوم آراء و اندیشه‌ها» نامیده‌ایم، در دست نداریم. حتی کسانی که واژهٔ «روشنفکر» را بیشتر بر سبیل تذلیل و تحقیر بکار می‌برند، از اطلاق آن به‌بسیاری افرادی که کارشان کار اختصاصی روشنفکری است اِبا دارند. غرض از این کار نه کار نوآوران عالم اندیشه است و نه کار پژوهندگان و متخصصان هیچ‌یک از جنبه‌های فکری. روشنفکر نوعی لازم نیست هیچ‌یک از این اشخاص باشد. نه لزومی دارد که دربارهٔ چیز خاصی تخصصی داشته باشد و نه حتی ضروری است که از هوش استثنایی بهره ببرد تا بتواند نقشی به‌عنوان واسطه و دلال در پخش آراء و اندیشه‌ها بر عهده بگیرد. آنچه به‌او صلاحیت این کار را می‌دهد دامنهٔ وسیع موضوعهایی است که وی می‌تواند دربارهٔ آنها بآسانی بگوید و بنویسد و نیز وضع یا عادتهایی که موجب می‌شود روشنفکر زودتر از مخاطبان خویش با اندیشه‌های تازه آشنایی پیدا کند.

تا همهٔ شغلها و فعالیتهای افراد این طبقه را فهرست نکنیم، پی نمی‌بریم که شمارشان چقدر کثیر است و چقدر دامنهٔ فعالیتهایشان در جامعهٔ امروز پیوسته رو به‌افزایش می‌رود و چقدر همگی ما به‌ایشان بستگی پیدا کرده‌ایم. افراد این طبقه تنها روزنامه‌نگاران، و معلمان و روحانیان و سخنرانان و تبلیغگران و مفسران رادیو و داستان‌نویسان و کاریکاتوریستها و هنرمندان نیستند. البته بعید نیست که این کسان همه استاد فن انتقال آراء و اندیشه‌ها باشند، اما معمولاً در محتوای چیزهایی که انتقال می‌دهند تنها به‌تفنّن دستی دارند و صاحب تخصّص نیستند. از جمله دیگر افراد این طبقه باید از بسیاری متخصصان و ارباب فنون و صناعات، مانند دانشمندان علوم طبیعی و پزشکان، نام برد که عادتاً با مطالب چاپ‌شده سروکار دارند و ناقل اندیشه‌های جدید به‌خارج از حوزهٔ خود می‌شوند و به‌سبب تخصص و دانشی که در آن حوزه‌ها دارند، وقتی چیزی می‌گویند بیشتر مردم با احترام به‌سخنانشان گوش می‌دهند. امروزه فرد عادی کمتر ممکن است جز از طریق این طبقه اطلاعی دربارهٔ رویدادها و اندیشه‌های تازه کسب کند، و فراموش نکنیم که در حال حاضر تقریباً همهٔ ما خارج از حوزهٔ کار خویش افرادی عادی هستیم که چاره

نداریم مگر اینکه از کسانی که کارشان آگاهی از جدیدترین آراء و اندیشه‌هاست، کسب آموزش و اطلاع کنیم. روشنفکری که تعیین می‌کند چه نظرها و آرایی باید به‌اطلاع ما برسد و چه حقایقی به‌قدر کافی اهمیت دارد که به‌ما گفته شود و به‌چه شکلی و از کدام جهت و زاویه درخور بیان است، روشنفکر به‌معنایی است که گفتیم. اوست که معین می‌کند آیا هرگز لازم است از نتایج کارهای متخصصان و نوآوران عالم اندیشه باخبر شویم یا نه.

شخصی که خود اهل رأی و تخصّص نیست کاملاً توجّه ندارد که آوازهٔ دانشمندان و محققان در نزد مردم تا چه حد ساخته و پرداختهٔ این طبقه است، و عقاید افراد این طبقه دربارهٔ چیزهایی که ربطی به‌دستاوردهای علمی ندارد چقدر در حسن شهرت مردان علم تأثیر می‌گذارد. چیزی که بویژه از جهت مسألهٔ مورد بحث ما درخور توجه است اینکه هر محققی احیاناً می‌تواند چندین نفر را از حوزهٔ کار خویش مثال بزند که شایستگی علمی کافی نداشته‌اند و صرفاً به‌دلیل اینکه، به‌عقیدهٔ جماعت روشنفکر، به‌نظریات سیاسی «پیشرو» قائل بوده‌اند، نزد عامه دانشمندانی گرانقدر معرفی شده‌اند. ولی من هنوز حتی به‌یک مورد برنخورده‌ام که چنین شهرت علمی کاذبی به‌دلایل سیاسی به‌محقّقی محافظه‌کار تعلق گرفته باشد. اینگونه شهرتهای مخلوق روشنفکران بخصوص در رشته‌هایی دارای اهمیت است که حاصل مطالعات کارشناسانه در آنها مورد استفادهٔ سایر متخصصان قرار نمی‌گیرد بلکه به‌تصمیمهای سیاسی عامهٔ مردم بستگی دارد. بهترین نمونهٔ این امر برخورد و نگرش اقتصاددانان متخصص نسبت به‌شیوع نظریات برخاسته از سوسیالیسم و طرفداری از حمایت بازرگانی است. شاید در هیچ زمانی کسانی که همگنانشان ایشان را اقتصاددان می‌دانسته‌اند و نظر مساعد نسبت به‌سوسیالیسم (و سیاستهای حمایت اقتصادی و بازرگانی) داشته‌اند، در اکثریت نبوده‌اند. حتی به‌اغلب احتمال نسبت مخالفان سرسخت سوسیالیسم (یا اصل حمایت اقتصادی و بازرگانی) در هیچ جماعت مشابهی از اهل تحقیق به‌اندازهٔ گروه اقتصاددانان نیست. اهمیت این نکته بویژه از این نظر است که در دوران اخیر، افراد بیشتر به‌این جهت وارد رشتهٔ اقتصاد می‌شده‌اند که از پیش به‌طرحهای سوسیالیستی اصلاحگرانه علاقه داشته‌اند. با اینهمه، آرایی که در این زمینه مورد پسند روشنفکران قرار

می‌گیرد و از طریق آنان پخش می‌شود، آراء اکثر متخصصان نیست، بلکه عقاید اقلیتی است که اغلب در رشتهٔ خویش اعتبار و مقامشان محل تردید است.

آنچه تأثیر و نفوذ همه‌گیر روشنفکران را در جامعهٔ معاصر حتی استوارتر و قویتر می‌کند، اهمیت روزافزون «سازماندهی» است. عقیدهٔ رایج و احیاناً نادرست این است که هرچه «سازماندهی» بیشتر شود، تأثیر و نفوذ کارشناسان یا متخصصان نیز فزونی می‌گیرد. این حکم ممکن است در مورد مدیران یا سازماندهان متخصص صادق باشد (البته اگر چنین کسانی وجود داشته باشند)، ولی در مورد کارشناسان در هیچ‌یک از رشته‌های دانش مصداق ندارد. کسی که قدرت او افزایش پیدا می‌کند آنچنان شخصی است که گمان می‌رود به‌برکت دانش عمومی، قدر نظریات تخصصی را می‌داند و برای داوری میان کارشناسان زمینه‌های مختلف، صاحب صلاحیت است. به‌هر تقدیر، آنچه از نظر ما اهمیت دارد این است که محققی که به‌ریاست دانشگاه می‌رسد یا دانشمندی که مسؤولیت گرداندن بنیاد یا مؤسسه‌ای را بر عهده می‌گیرد یا دانشوری که سردبیر نشریه‌ای می‌شود یا برای توسعه و تقویت فلان سازمان و به‌منظور پیشبرد فلان آرمان و هدف خاص دست به‌فعالیت می‌زند، از آن‌پس دیگر از حالت محقق یا متخصص بیرون می‌آید و به‌معنایی که گفتیم روشنفکر می‌شود، یعنی کسی می‌شود که دربارهٔ همهٔ مسائل نه بر پایهٔ حسن و عیب قضیه، بلکه به‌شیوهٔ روشنفکران فقط بر اساس برخی آراء و اندیشه‌های باب روز داوری می‌کند. شمار اینگونه مؤسساتی که روشنفکر می‌پرورند و عدّه و قدرت روشنفکران را افزایش می‌دهند، روز به‌روز رو به‌فزونی است. تقریباً همهٔ «متخصصانِ» فن انتقال دانش و معلومات، از جهت موضوع علمی که با آن سروکار دارند روشنفکرند، نه متخصّص.

روشنفکر، به‌معنایی که ما اصطلاح «روشنفکر» را به کار می‌بریم، بواقع در تاریخ پدیده‌ای بالنسبه جدید است. بدون شک، کسی از این بابت تأسفی ندارد که آموزش و تحصیلات، دیگر یکی از مزایای منحصر به‌طبقهٔ صاحب مال و ملک نیست. ولی از جهت فهم نقش روشنفکران، توجه به‌این حقیقت مهم است که اولاً افراد طبقهٔ متمول نیز دیگر تحصیلکرده‌ترین مردم نیستند، و ثانیاً عدهٔ کثیری از کسانی که موقعیتشان را به‌معلومات و تحصیلات عمومی خویش مرهونند، از

تجربه‌ای که در سایهٔ اداره کردن ملک و مال نسبت به کارکرد نظام اقتصادی حاصل می‌شود، بی‌بهره‌اند. پروفسور شومپتر در کتاب سرمایه‌داری، سوسیالیسم و دموکراسی[1] فصلی ممتّع به‌برخی از جوانب مسألهٔ مورد بحث ما اختصاص داده است و در ضمنِ آن، بحق تأکید می‌کند که فرق روشنفکر نوعی با سایر کسانی که در گفتن و نوشتن دست دارند در این است که روشنفکر مسؤول مستقیم گردانیدن امور در صحنهٔ عمل نبوده است و، بنابراین، سررشته و اطلاعی از آن امور ندارد. در اینجا مجال این نیست که ببینیم طبقهٔ روشنفکر چگونه بوجود آمد و تحقیق کنیم که این ادعای یکی از نظریه‌پردازان روشنفکر تا چه حد صحیح است که می‌گوید هیچ طبقه‌ای غیر از طبقهٔ روشنفکر نیست که منافع اقتصادی آن، تأثیری در نظریاتش نگذارد. اگر فرصت چنین بحثی وجود داشت، یکی از نکات مهمی که می‌بایست در آن تحقیق شود این می‌بود که قانون حفظ حقوق پدیدآورنده[2] چقدر به‌طور مصنوعی به‌رشد این طبقه کمک کرده است. (همچنین جالب نظر می‌بود اگر می‌فهمیدیم که در جامعه‌ای که راههای بیان افکار این‌چنین در کنترل کسانی است که در ادامهٔ وضع موجود نفع مسلم و مستقیم دارند، تا چه حدّ امکان داشت دربارهٔ فواید اجتماعی قانون حفظ حقوق پدیدآورنده علناً قائل به‌نظریات انتقادی جدی شد، یا دربارهٔ سود مردم از وجود طبقه‌ای که از راه نوشتن کتاب امرار معاش می‌کند ابراز تردید کرد.)

۳

پس شگفت نیست اگر محقق یا متخصص واقعی یا شخص اهل عمل و دادوستد، نسبت به‌روشنفکر احساس تحقیر کند و نخواهد به‌قدرت او اذعان بیاورد، و حتی هنگامی که به‌قدرت او پی می‌برد، نتواند از ناراحتی و عصبانیت خودداری کند. چنین کسی می‌بیند کمتر روشنفکری شخصاً از هیچ چیز خاصی فهم استثنایی دارد و قضاوتش دربارهٔ اموری که خود او از آنها سر درمی‌آورد، کمتر نشانی از خردمندی بروز می‌دهد. اما دست‌کم گرفتن قدرت روشنفکران به‌اینگونه دلایل،

---

1. [J. A.] Schumpeter, *Capitalism, Socialism and Democracy.*
2. law of copyright

خطایی مهلک است. ممکن است اطلاعات روشنفکران غالباً سطحی و هوش و درایتشان محدود باشد، ولی این هیچ تغییری در این واقعیت نمی‌دهد که جامعه در آینده‌ای نه‌چندان دور سرانجام بر پایهٔ نظریات عمدتاً معلول داوریهای ایشان عمل خواهد کرد. سخنی به گزاف نیست اگر بگوئیم که همینکه بخش فعال جماعت روشنفکران به‌مجموعه‌ای از نظریات اعتقاد پیدا کنند، خودبخود و بناچار جریانی آغاز می‌شود که در نتیجهٔ آن، عامهٔ مردم آن معتقدات را می‌پذیرند. روشنفکران به‌مثابهٔ اندامی هستند که جامعهٔ امروزی برای اشاعهٔ دانش و آراء و اندیشه‌ها پدید آورده است. معتقدات روشنفکران مانند سرندی است که هر تصور جدیدی، پیش از رسیدن به‌تودهٔ مردم، باید از آن بگذرد.

ماهیت پیشهٔ روشنفکر ایجاب می‌کند که او در ادای تکلیف روزانه، از معلومات و معتقدات خویش استفاده کند. او به‌این جهت دارای مقام روشنفکری است که از دانش و معلوماتی که مخدومانش عموماً از آن محرومند بهره می‌برد و هر روز ناگزیر است با چنین معرفتی سروکار داشته باشد. بنابراین، دیگران تنها تا حدودی می‌توانند وی را در فعالیتهایش هدایت کنند. و از آنجا که روشنفکران اکثراً از صداقت فکری برخوردارند، هرگاه موضوعی به‌قضاوت خودشان واگذار شده باشد، بناچار از معتقدات خویش پیروی می‌کنند و، به‌تبع آن، به‌هرچیزی که به‌دستشان بیفتد جهت و گرایشی مطابق عقایدشان می‌دهند. حتی در مواقعی که سیاستگذاری در دست مردان کار و عمل است و ایشان عقایدی غیر از روشنفکران دارند، اجرای سیاستها عموماً به‌دست روشنفکران است، و آنچه اغلب اوقات نتیجهٔ نهایی کار را معین می‌کند تصمیمهایی است که دربارهٔ جزئیات امر گرفته می‌شود. شواهد این معنا تقریباً در همهٔ زمینه‌ها در جامعهٔ امروز دیده می‌شود. ممکن است «سرمایه‌داران» مالک روزنامه‌ها باشند یا هیأتهای «مرتجع» بر دانشگاهها حکومت کنند یا شبکه‌های سخن‌پراکنی [رادیویی] متعلق به‌دولتهای محافظه‌کار باشند؛ اما دیده‌ایم که همهٔ این روزنامه‌ها و دانشگاهها و رادیوها افکار عمومی را به‌سوی سوسیالیسم می‌رانند زیرا کارکنان به‌سوسیالیسم عقیده دارند، و این امر غالباً نه به‌رغم کوششهای رؤسا برای تسلط بر افکار و تحمیل اصول سنتی، بلکه درست به‌سبب آن مساعی روی می‌دهد.

عبور آراء و اندیشه‌ها از صافی معتقدات طبقه‌ای که بر حسب ساخت فکری متمایل به‌بعضی نظریات است آثاری بر جای می‌گذارد که به‌هیچ‌وجه محدود به‌تودهٔ مردم نیست. متخصصان نیز خارج از دایرهٔ تخصص خویش مانند عامهٔ خلق به‌طبقه مذکور وابستگی دارند و مثل دیگران از آنچه افراد آن طبقه پسندیده‌اند تأثیر می‌پذیرند. نتیجه امروز این شده است که در بیشتر بخشهای جهان غرب حتی سرسخت‌ترین مخالفان سوسیالیسم اطلاعات خویش را در اغلب زمینه‌هایی که با آنها آشنایی مستقیم ندارند از منابع سوسیالیستی می‌گیرند. رابطهٔ پیشنهادها و برنامه‌های عملی سوسیالیستها با بسیاری از تصورات پیش‌ساخته و کلی سوسیالیستی به‌هیچ‌وجه روشن نیست و، در نتیجه، خیلی از کسانی که به‌عقیدهٔ خودشان با نظام اندیشهٔ سوسیالیستی مخالفت پابرجا دارند، در عمل به‌مبلّغان مؤثر آن بدل می‌شوند. چه کسی ممکن است ندیده باشد که بسیاری از افراد عادی اهل مشغله‌های عملی زندگی می‌گویند سوسیالیسم «مزخرف و مخرّب» است و آن‌را تقبیح می‌کنند، اما همینکه از حوزهٔ خاص کار خود قدم بیرون می‌گذارند مانند هر روزنامه‌نویس چپگرایی حرفهای سوسیالیستی می‌زنند؟

تأثیر و نفوذ چیره‌گر روشنفکران سوسیالیست در هیچ زمینه‌ای در یکصد سال اخیر بیش از حوزهٔ تماس فرهنگهای مختلف ملی با یکدیگر احساس نشده است. در حوصلهٔ این مقال نمی‌گنجد که علل و اهمیت این حقیقت بسیار شایان توجه را معین کنیم که چرا در جهان امروز تقریباً از هیچ طریقی جز به‌وسیلهٔ روشنفکران نمی‌توان به‌جامعهٔ بین‌المللی دسترس پیدا کرد. همین بیشتر سبب پیدایش این وضع شگفت‌انگیز شده که جهان معروف به «سرمایه‌داری» از نسلها پیش به‌این طرف تقریباً فقط به‌آن دسته از نهضتهای ایدئولوژیکی در کشورهای واقع در خاور اروپا کمکهای مادی و معنوی می‌رسانده که هدفشان سست کردن پایه‌های تمدن غرب بوده است. در همان حال، اطلاعاتی که مردم غرب دربارهٔ رویدادهای اروپای مرکزی و شرقی کسب می‌کرده‌اند ناگزیر از تمایلات و تعصبات سوسیالیستی رنگ می‌پذیرفته است. نمونهٔ اخیر این گرایش، بسیاری از فعالیتهای «آموزشی» نیروهای امریکا در بخشهای اشغالی آلمان بوده است.

۴

پس فهم درست دلایل گرایش اینهمه افراد روشنفکر به‌سوسیالیسم دارای بالاترین اهمیت است. کسانی که خود چنین گرایشی ندارند نخست باید این نکته را صریحاً بپذیرند که تعیین‌کنندهٔ نظریات روشنفکران بیش از هر چیز معتقدات صمیمانه و نیّات خیر است، نه منافع خودپسندانه یا نیّات سوء. باید قبول کرد که روی‌هم‌رفته امروز هرچه یک روشنفکر نوعی، از هوش و درایت و خیرخواهی بیشتری بهره ببرد، بیشتر احتمال دارد سوسیالیست باشد و در مباحثات عقلی محض عموماً بهتر می‌تواند بر اکثر مخالفان در طبقهٔ خویش چیره شود. اگر ما، با وجود این، باز هم فکر کنیم که او اشتباه می‌کند، باید توجه داشته باشیم که آنچه سبب می‌شود عده‌ای مردم خیرخواه و هوشمند و مصدر مقامات حساس در جامعه به‌پخش نظریاتی به‌عقیدهٔ ما موذی و مخرب دست بزنند، ممکن است حقیقتاً خطایی از جانب ایشان باشد. (بنابراین، برخلاف نظر پروفسور شومپتر در نقد و بررسی کتاب من، راه بندگی[1]، آنچه موجب می‌شد که، به گفتهٔ ایشان، «من هرگز به‌مخالفان چیزی بالاتر از خطای فکری نسبت [ندهم]»، اعتقاد عمیق به‌نکته‌ای بوده که ذکر کردم، نه «زیاده‌روی در رعایت ادب».) برای مقابله با این خطا، هیچ چیز مهمتر از این نیست که به‌ریشه‌های آن پی ببریم. با این حال، کسانی که عموماً نمایندگان نظم موجود تلقی می‌شوند و معتقدند که خطر سوسیالیسم را درک می‌کنند، معمولاً به‌آنچه گفتیم پی نبرده‌اند و روشنفکران سوسیالیست را مشتی افراطیون مخرّب مدعی دانش و آگاهی می‌دانند. چنین کسان بی‌آنکه به‌نفوذ و تأثیر روشنفکران واقف باشند، برخوردی از خویش نشان می‌دهند که روشنفکر سوسیالیست را حتی شدیدتر به‌مخالفت با نظم موجود برمی‌انگیزد.

اگر بخواهیم این گرایش خاصِ بخش بزرگی از روشنفکران را درک کنیم، به‌دو نکته باید بوضوح توجه داشته باشیم. نخست اینکه روشنفکران عموماً دربارهٔ همهٔ مسائل خاص بر پایهٔ برخی اندیشه‌های کلی داوری می‌کنند. دوم اینکه خطاهای هر عصر اغلب از پاره‌ای حقایق نویافته در آن عصر سرچشمه می‌گیرد و حاصل کاربُرد غلط بعضی احکام عام است که در سایر زمینه‌ها ارزشمند از کار درآمده است. اگر

---

1. *The Road to Serfdom.*

این دو حقیقت را درست بسنجیم، بناچار نتیجه می‌گیریم که ابطال مؤثر اینگونه خطاها غالباً نیازمند پیشرفت فکری بیشتر است، یعنی پیشرفت در مورد نکاتی بسیار کلی و انتزاعی که ممکن است از مسائل عملی زندگی بسیار دور به‌نظر برسد.

شاید خصوصیتی که بیش از هرکس نزد روشنفکران پیدا می‌شود این است که روشنفکر دربارهٔ هر اندیشهٔ جدیدی نه بر مبنای حسن و عیب آن، بلکه بر این اساس داوری می‌کند که آیا آن فکر تازه بآسانی با برداشتهای عمومی او سازگاری دارد و با تصویر (به‌زعم او) امروزی و پیشرفتهٔ جهان منطبق است یا نه. خوب یا بد، از طریق تأثیر اینگونه اندیشه‌ها در او و در عقاید او راجع به‌مسائل خاص است که می‌بینیم آراء و افکار، هرچه کلی‌تر و انتزاعی‌تر و حتی مبهم‌تر باشند بر او بیشتر تسلط پیدا می‌کنند. از آنجا که او چندان اطلاعی از مسائل خاص ندارد، ناگزیر ملاکی که بکار می‌برد سازگاری اندیشه‌ها با دیگر نظریات اوست و قابلیت آنها برای ارائهٔ تصویری همساز و منسجم از جهان. گزینش بعضی از اندیشه‌ها از میان انبوه افکاری که در هر لحظه به‌خاطر می‌رسند، پدیدآورندهٔ جوّ عقیدتی خاص یا «جهان‌بینی» مسلّط هر دوره است. این جوّ عقیدتی یا «جهان‌بینی» برای پذیرش پاره‌ای عقاید مساعد است و برای قبول برخی عقاید دیگر نامساعد، و روشنفکر را بر آن می‌دارد که بآسانی و بدون درک واقعی مسائل، فلان نتیجه گیری را بپذیرد و نتیجهٔ دیگر را رد کند.

در حقیقت، روشنفکر از برخی جهات به‌فیلسوف نزدیکتر است تا به‌هرگونه متخصص، و فیلسوف به‌بیش از یک معنا شهریار روشنفکران است. تأثیر و نفوذ فیلسوف از حوزهٔ مسائل عملی زندگی بیشتر فاصله دارد و به‌همین نسبت از تأثیر روشنفکر کندتر و پیداکردن آثار آن دشوارتر است، ولی نوعاً فرقی با آن ندارد و در درازمدت نیرومندتر از تأثیری است که روشنفکر می‌گذارد. اساس رد و قبول آراء و اندیشه‌ها نزد روشنفکر و فیلسوف همان کوشش هر دو ایشان برای ترکیب و تألیف نظریات (منتها به‌طرزی روشمندتر) و همان‌گونه قضاوت دربارهٔ نظریات خاص نه بر پایهٔ حسن و عیب، بلکه بر اساس انطباق آنها با فلان نظام فکری کلی، و همان تلاش برای دست یافتن به‌نوعی جهان‌بینی منسجم و همساز است. به‌این جهت، فیلسوف احیاناً از هر محقق و دانشمندی بیشتر در روشنفکر تأثیر می‌گذارد و بیش

از هرکس تعیین می‌کند که روشنفکر چگونه عمل سانسوری خویش را انجام می‌دهد. دانشمند متخصص تنها هنگامی ممکن است نفوذی همپایهٔ فیلسوف در میان مردم بهم برساند که دیگر به‌زبان تخصص سخن نگوید و شروع به‌تفکر فلسفی دربارهٔ پیشرفت رشتهٔ خود کند، آن هم تازه پس از اینکه روشنفکران به‌دلایلی که کمتر ربطی به‌شأن و مقام علمی او دارد، اندیشه‌ها و آثار وی را مطرح کنند.

بنابراین، «جوّ عقیدتی» هر عصر در اساس عبارت از تصوراتی پیش‌ساخته و بسیار کلّی است که روشنفکر اهمیت حقایق و عقاید جدید را بر مبنای آنها می‌سنجد. این تصورات پیش‌ساخته عمدتاً حاصل کاربرد جنبه‌هایی از دستاوردهای علمی است که به‌نظر روشنفکر از دیگر جنبه‌ها مهمتر می‌نماید یا، به‌عبارت دیگر، انتقال آنچه در کارهای متخصصان بیش از همه او را تحت تأثیر قرار داده است به‌سایر حوزه‌ها. از اینگونه «مُد»ها و شعارهای روشنفکری که طوطی‌وار تکرار شده و در طول دو یا سه نسل بر افکار روشنفکران استیلا پیداکرده است، فهرستی دراز می‌توان تهیه کرد. این قبیل تصورات کلّی ممکن بوده به‌«رهیافت تاریخی» مربوط شود یا به‌نظریهٔ تکامل یا به‌اعتقاد رایج در قرن نوزدهم در خصوص جبر یا موجبیت علّی و برتری تأثیر محیط در مقابل وراثت یا به‌نظریهٔ نسبیت یا به‌قدرت ضمیر ناخودآگاه؛ ولی به‌هرحال هریک از آنها معیار سنجش و آزمایش نوآوریها در دیگر رشته‌ها و حوزه‌ها قرار گرفته است. ظاهراً هرچه این تصورات کمتر مشخص و دقیق و مبهمتر درک شده باشند، تأثیرشان گسترده‌تر است. گاهی منشأ اینگونه تأثیرات ژرف، گمان محو و مبهمی بیش نیست که بندرت در قالب الفاظ بیان می‌شود و به‌این جهت حتی مؤثرتر و نافذتر است. اعتقادهایی از قبیل اینکه کنترل مطالعه‌شده و عمدی یا سازماندهی آگاهانه در امور اجتماعی همیشه موجد نتایج بهتری از جریانهای خودانگیخته است، یا هر نظم مبتنی بر برنامه‌های از پیش طراحی‌شده لزوماً بهتر از نظم ناشی از ایجاد توازن میان قدرتهای مخالف است، به‌همان طریق که گفتیم آثار عمیق در تحولات سیاسی گذاشته است.

تنها جایی که نقش روشنفکران بظاهر تفاوت می‌کند در زمینهٔ آرمانهای اجتماعی به‌معنای اخصّ است. گرایشهای خاص آنان در اینجا به‌این شکل ظاهر

می‌شود که مفاهیم کلی را به‌صورت شعار درآورند و دربارهٔ پاره‌ای خواسته‌ها و آرزوهای ناشی از مراودات عادی بشری غلو کنند و آنها را با دلیل‌تراشی موجه جلوه دهند. مثلاً چون دموکراسی چیز خوبی است، هرچه اصل حکومت دموکراتیک بیشتر تعمیم داده شود، به‌نظر روشنفکران بهتر جلوه می‌کند. قویترین اینگونه تصورات کلی که در دوران اخیر به‌تحولات سیاسی شکل داده البته آرمان برابری مادی بوده است، یعنی چیزی ساخته و پرداختهٔ ذهن و فکر در عالم مجرّدات و بدون معنا و مصداق واقعی، نه یکی از اعتقادات اخلاقی خودانگیخته که، با وجود این، ملاک گزینش سیاستهای اجتماعی قرار گرفته و مداوماً برای ایجاد ترتیبی در امور اجتماعی فشار وارد کرده که هیچ‌کس تصور روشنی از آن نداشته است. اینکه فلان اقدام به‌ایجاد برابری بیشتر کمک می‌کند آنچنان حسنی به‌شمار می‌رود که کمتر چیز دیگری به‌حساب گرفته می‌شود. چون کسانی که افکار عمومی را هدایت می‌کنند فقط دربارهٔ این جنبهٔ هر مسألهٔ خاص اعتقاد مشخص و ثابت دارند، آرمان برابری حتی بیش از نیّت اصلی طرفداران آن به‌صورت عامل تعیین‌کنندهٔ تغییرات اجتماعی درآمده است.

اما فقط آرمانهای اخلاقی به‌این شیوه عمل نمی‌کنند. گاهی نگرش روشنفکران نسبت به‌مسائل مربوط به‌نظم اجتماعی ممکن است معلول پیشرفتهای معرفت علمی محض باشد. در این قبیل موارد، نظریات غلط ایشان در خصوص مسائل خاص امکان دارد تا مدتی برخوردار از شأن و اعتبار آخرین دستاوردهای علمی به‌نظر برسد. این امر به‌خودی‌خود شگفت‌انگیز نیست که پیشرفت واقعی علم و معرفت گاهی بدین شیوه منشأ خطاهای جدید قرار بگیرد. اگر هیچ نتیجهٔ نادرستی از احکام کلی جدید لازم نمی‌آمد، آن احکام حقایقی ثابت و ابدی می‌شدند که هرگز به‌بازنگری نیاز نمی‌داشتند. راست است که تنها وجه مشترک اینگونه احکام کلی جدید با عقاید قبلی نتایج نادرستی است که می‌توان از هر دو گرفت و حکم کلی جدید به‌خطای جدید نمی‌انجامد؛ ولی کاملاً محتمل است که نظریه‌ای جدید که ارزش آن با نتایج صحیح و جدید حاصل از آن به‌اثبات می‌رسد نتایج جدید دیگری نیز بدهد که پیشرفت بیشتر، نادرستی آنها را به‌ظهور برساند. منتها در چنین موردی، عقیدهٔ کاذب، واجد تمام حیثیت و اعتبار یکی از نتایج آخرین معرفت

علمی به‌نظر خواهد رسید. ممکن است در حوزهٔ خاصی که این عقیده در آن اعمال می‌شود، همهٔ شواهد و دلایل علمی خلاف آنرا نشان دهند، ولی آن عقیده در ترازوی عقل روشنفکران و در پرتو تصورات مسلط بر افکار ایشان، به‌عنوان بهترین نظر منطبق با روح زمانه برگزیده خواهد شد. بنابراین، متخصصانی که بدین طریق شهرت همگانی و نفوذ گسترده پیدا می‌کنند کسانی نخواهند بود که همگنان و همکارانشان به‌استادی ایشان اذعان آورده باشند، بلکه غالباً افرادی هستند که صاحب‌نظران دیگر آنان را متفنن و حتی شیاد می‌دانند ولی با اینهمه نزد عامهٔ مردم مشهورترین اهل فن در رشتهٔ خویش محسوب می‌گردند.

در یکصد سال گذشته آدمی چگونگی سازمان دادن به‌نیروهای طبیعت را آموخته است؛ شک نیست که این امر بسیار به‌ایجاد این عقیده کمک کرده است که همانگونه کنترل نیروهای اجتماعی به‌بهبود مشابه در وضع انسان نیز خواهد انجامید. رسیدن به‌این نتیجه که با کاربرد فنون مهندسی، هدایت و ادارهٔ همهٔ صورتهای مختلف فعالیتهای انسانی مطابق برنامه‌ای واحد و منسجم همان کامیابیهایی راکه در کارهای مهندسی بیشمار به‌بار آورده در جامعه نیز به‌بار خواهد آورد، خردپسندتر از آن است که بیشتر کسانی را که از دستاوردهای علوم طبیعی به‌وجد آمده‌اند، شیفته و فریفته نکند. البته باید اعتراف کرد که اولاً ردِّ این نتیجه گیری نیازمند دلایل بسیار قوی است، و ثانیاً چنین دلایلی تاکنون به‌نحو کافی و وافی اقامه نشده است. کافی نیست که کسی صرفاً به‌عیوب و نقائص پیشنهادهای مبتنی بر نتیجه گیری یادشده اشاره کند. قدرت آن استنتاج کاستی نخواهد گرفت مگر با اثبات اینکه چرا آنچه در اینهمه زمینه‌ها موجد پیشرفتهای نمایان بوده است وقتی که خارج از آن حوزه بکار رود نه‌تنها سودمندی محدود خواهد داشت، بلکه حتی زیانمند خواهد شد. چنین کاری تاکنون به‌نحو خرسندی‌بخش و قانع‌کننده انجام نگرفته است و باید انجام شود تا بتوان این انگیزهٔ خاص در هواداری از سوسیالیسم را از میان برداشت.

البته این تنها یکی از بسیار مواردی است که اگر بنا بر ابطال آراء و اندیشه‌های زیانبار رایج باشد، به‌پیشرفت بیشتر نیاز خواهد بود، و راهی که باید در پیش بگیریم باید به‌وسیلهٔ بحث دربارهٔ مسائل بسیار انتزاعی و کلی تعیین شود. کافی

نیست که مرد کار و عمل بر پایهٔ آشنایی نزدیک با حوزهٔ خاص کار خود یقین حاصل کند که نظریات سوسیالیستی مبتنی بر آراء و اندیشه‌های کلی‌تر، غیرعملی است. ممکن است او کاملاً حق داشته باشد؛ ولی اگر نتواند به‌ابطال مؤثر آن «اندیشه‌ها و تصورات مادر» تکیه کند، مقاومتش در هم خواهد شکست و تمام آن نتایج اسف‌انگیز به‌بار خواهد آمد. تا هنگامی که روشنفکر در بحث کلی دست بالا را داشته باشد، حتی صحیح‌ترین اعتراضها در مسائل مشخص به‌جایی نخواهد رسید.

۵

ولی داستان به‌اینجا خاتمه پیدا نمی‌کند. نیروهای مؤثر در جلب افراد به‌صف روشنفکران نیز در همین جهت عمل می‌کنند، و این خود نشان می‌دهد که چرا چنین عدهٔ کثیری از روشنفکران به‌سوسیالیسم تمایل دارند. البته در میان روشنفکران نیز مانند سایر گروههای مردم اختلاف عقیده وجود دارد؛ ولی چنین می‌نماید که روی‌همرفته روشنفکرانِ فعالتر و باهوشتر و مبتکرتر غالباً به‌سوسیالیسم گرایش پیدا می‌کنند حال آنکه مخالفانشان اغلب افرادی از حیث توانایی پایینترند. این حکم بویژه در مراحل بدوی نفوذ آراء و اندیشه‌های سوسیالیستی مصداق دارد؛ بعدها گرچه بیرون از محافل روشنفکری، شخص ممکن است برای ابراز طرفداری از اعتقادهای سوسیالیستی به‌شجاعت نیازمند باشد، فشار افکار موافق سوسیالیسم در میان روشنفکران به‌حدی می‌رسد که شخص برای ایستادگی در برابر آن به‌نیرو و استقلال رأی بیشتری محتاج می‌شود تا برای پیروی از آنچه به‌عقیدهٔ همگنانش نظریه‌ای پیشرو و تجددطلبانه است. مثلاً هرکسی که با هیأتهای علمی دانشگاهها به‌تعداد کثیر آشنا باشد، می‌داند که امروز درخشانترین و موفقترین مدرسان به‌اغلب احتمال سوسیالیست‌اند و اصحاب عقاید سیاسی محافظه‌کارانه‌تر باز به‌احتمال قوی اشخاصی متوسط و کم‌مایه (و فراموش نکنیم که از این نظر، اکثر مدرسان دانشگاهها احتمالاً باید روشنفکر محسوب شوند نه متخصص). شک نیست که این امر به‌خودی‌خود یکی از عوامل مهم در سوق دادن جوانان به‌اردوگاه سوسیالیسم است.

البته فرد سوسیالیست این امر را فقط دلیل بر این خواهد گرفت که امروز

اشخاص هوشمندتر بناچار سوسیالیست می‌شوند. اما چنین گفته‌ای به‌هیچ‌وجه توجیه ضروری یا حتی محتمل‌ترین دلیل نیست. دلیل اصلی چنین وضعی احتمالاً این است که برای فرد دارای توانایی استثنایی که نظم موجود جامعه را می‌پذیرد بسیاری راههای دیگر نیز به‌سوی قدرت و نفوذ باز است، اما تنها راه کسب قدرت و نفوذ برای افراد سرکش و ناراضی و ناخرسند که بتوان امید داشت بالاترین کمک را به‌تحقق آرمانهای ایشان کند، کار روشنفکری است. از آن بالاتر اینکه فرد دارای توانایی درجهٔ یک و متمایل به‌محافظه‌کاری قاعدتاً کار روشنفکری و چشم‌پوشی از پاداشهای مادی مترتب بر آن‌را فقط به‌شرطی برمی‌گزیند که بتواند از آن کار فی حد ذاته لذت ببرد و، بنابراین، بیشتر احتمال دارد که به‌جای روشنفکر شدن به‌معنای اخص، دانشورِ متخصص شود، حال آنکه فرد تندرو غالباً فعالیت روشنفکری را نه هدف بلکه وسیله می‌شمارد، یعنی راهی برای کسب همانگونه نفوذ گسترده‌ای که روشنفکر حرفه‌ای از آن برخوردار است. از این‌رو، حقیقت امر احتمالاً این است که در میان بهترین مغزها، سوسیالیستها به‌نسبت بمراتب بیشتری خویشتن را وقف آنگونه فعالیتهای روشنفکری می‌کنند که در جامعهٔ امروز ایشان را از تأثیر قاطع در افکار عمومی بهره‌مند می‌سازد، نه اینکه افراد باهوشتر عموماً سوسیالیست باشند. (پدیدهٔ آشنای دیگر مرتبط به‌این معنا این است که به‌هیچ دلیل نمی‌توان معتقد شد که توانایی فکری حقیقتاً درجهٔ یک در میان غیریهودیان کمیابتر از یهودیان است. با اینهمه، شک نیست که تقریباً همه‌جا جماعت روشنفکر به‌معنایی که ما این واژه را بکار می‌بریم ـ یعنی مفسران و شارحان حرفه‌ای آراء و اندیشه‌ها ـ به‌طور بی‌تناسب از عدهٔ کثیری افراد یهودی‌تبار تشکیل می‌شود. یهودیان ممکن است برای این کار قریحهٔ خاصی داشته باشند و بیقین در کشورهایی که تعصبات [نژادی و دینی] مانع و عایقی در برابر ایشان در سایر زمینه‌ها ایجاد می‌کند، عمده امکانی که برای آنان وجود دارد، همین است. اینکه یهودیان ظاهراً بیش از افراد تبارهای دیگر پذیرای آراء سوسیالیستی می‌شوند احتمالاً بیشتر به‌این دلیل است که چنین نسبت بزرگی از روشنفکران از ایشان تشکیل می‌شود.)

نوع افرادی که به‌صف روشنفکران می‌پیوندند نیز با علاقهٔ شدید آنان

به‌تصورات کلی و انتزاعی پیوند نزدیک دارد. نظریه‌پردازی دربارهٔ بازسازی سراپای جامعه، غذایی بمراتب بیشتر مطابق ذائقهٔ روشنفکر فراهم می‌کند تا ملاحظات علمی‌تر و کوتاه‌مدت کسانی که هدفشان بهبود جزءبجزء و تدریجی نظم موجود است. جاذبهٔ اندیشهٔ سوسیالیستی نزد جوانان عمدتاً مرهون خصلت رؤیایی و آرمانی آن است. یکی از سرچشمه‌های قدرت سوسیالیستها که مکتب سنتی آزادیخواهی متأسفانه از آن بی‌بهره است، همین شهامت وارد شدن در افکار ناکجاآبادی[1] است. این تفاوت به‌سود سوسیالیسم تمام می‌شود و دلیل آن هم نخست این است که نظریه‌پردازی دربارهٔ اصول کلی برای کسانی که خاطرشان فارغ از بار شناخت واقعیات زندگی امروزی است فرصتی برای جولان قوهٔ خیال فراهم می‌آورد، و دوم اینکه آنگونه نظریه‌پردازی از سویی شوق مشروع به‌فهم و درک اساس عقلی هرگونه نظم اجتماعی را ارضاء می‌کند و از سوی دیگر راه را برای بکار انداختن انگیزهٔ سازندگی می‌گشاید که مکتب آزادیخواهی پس از پیروزیهای بزرگی که کسب کرد دیگر کمتر میدانی برای آن باقی گذاشت. روشنفکر به‌حکم حالت روحی و فکری خویش به‌جزئیات فنی یا دشواریهای عملی بیعلاقه است و آنچه به‌آن اقبال دارد افقهای وسیع فراواقعی و نمای زیبای کل نظم اجتماعی است که نظامهای برنامه‌ای مبشر آنند.

آنچه به‌نفوذِ سنّتِ آزادیخواهی ضربهٔ مرگبار زد این بود که نظریه‌پردازیهای سوسیالیستها بیشتر مطابق ذوق روشنفکران از کار درآمد. همینکه به‌نظر رسید خواستهای اساسی مطرح در برنامه‌های آزادیخواهان برآورده شده، متفکران آزادیخواه سبک قدیم به‌جزئیات روی آوردند و از پروراندن فلسفهٔ کلی آزادیخواهی غافل ماندند و، در نتیجه، فلسفهٔ مذکور از آن‌پس از حالت مسألهٔ زنده‌ای که به‌نظریه‌پردازیهای کلی میدان بدهد، به‌در آمد. بدین‌ترتیب، در ظرف متجاوز از نیمقرن گذشته[2]، فقط سوسیالیستها بوده‌اند که چیزی در ردیف برنامه‌ای صریح و مشخص برای توسعهٔ اجتماعی و تصویری از آن قسم جامعه که هدفشان

---

۱. واژهٔ «ناکجاآباد» را در برابر اصطلاح utopia بکار می‌بریم که مستعمل شیخ شهاب‌الدین سهروردی و ترجمهٔ دقیق ریشهٔ یونانی آن است و از آن به «مدینهٔ فاضله» و «آرمانشهر» و «کامشهر» و غیر آن نیز تعبیر شده است. (مترجم)

۲. این مقاله نخست در ۱۹۴۹ منتشر شد. (مترجم)

بوده و مجموعه‌ای از اصول کلی برای جهت دادن به‌تصمیم‌گیریها در مسائل خاص عرضه کرده‌اند. حتی اگر آنگونه که من معتقدم بعضی تناقضات ذاتی در آرمانهای سوسیالیستها وجود داشته باشد و هرگونه کوششی برای اجرای آنها به‌نتایجی یکسره غیر از انتظارات ایشان بینجامد، باز این واقعیت همچنان به‌جای خود هست که برنامهٔ آنان برای ایجاد تغییرات، تنها برنامه‌ای در دوران اخیر بوده که در پیدایش و پرورش نهادهای اجتماعی تأثیر داشته است. سوسیالیستها به‌این جهت الهام‌بخش روشنفکران و برانگیزانندهٔ قوهٔ تخیل آنان شده‌اند که فلسفهٔ ایشان تنها فلسفهٔ کلی صریح ناظر بر مشی و سیاستگذاری اجتماعی و محل اعتقاد گروهی بزرگ بوده است و یگانه نظام یا نظریه‌ای به‌شمار می‌رفته که مسائل جدید مطرح می‌کرده و افقهای تازه به‌روی آدمیان می‌گشوده است.

آنچه تحولات اجتماعی را در دوران مورد بحث تعیین می‌کرده است نه پیکار آرمانهای متعارض و متخالف، بلکه تضاد بین وضع موجود و یگانه آرمان ناظر بر امکان ایجاد جامعهٔ آینده بوده است که فقط سوسیالیستها به‌مردم عرضه می‌کرده‌اند. از دیگر برنامه‌هایی که ارائه می‌شده کمتر برنامه‌ای بوده که براستی جانشین و بدیلی در این زمینه محسوب شود. بیشتر این برنامه‌ها صرفاً حد وسط یا منزلی بین راه در فاصلهٔ میان انواع افراطی سوسیالیسم از یک سو و نظم موجود از سوی دیگر بوده‌اند. فقط کافی بوده کسی پیشنهادی حتی افراطی‌تر بدهد تا «باریک‌اندیشانی» که به‌حکم مزاج فطری اعتقاد داشته‌اند حقیقت همیشه بناچار در حد وسط بین افراط و تفریط پیدا می‌شود، هر پیشنهاد سوسیالیستها را معقول تلقی کنند. چنین به‌نظر می‌رسیده که حرکت تنها به‌یک سو امکان‌پذیر است و یگانه مسأله این است که این حرکت باید با چه سرعتی و تا کجا صورت بگیرد.

۶

سوسیالیسم به‌سبب خصلت نظری خود نزد روشنفکران جاذبهٔ ویژه‌ای دارد که اهمیت آن آشکارتر خواهد شد اگر موضع نظریه‌پردازان سوسیالیست را با موضع نظریه‌پردازان آزادیخواه به‌معنای قدیم مقایسه کنیم. این مقایسه همچنین امکان خواهد داد که با درک کافی نیروهایی که در عالم اندیشه بنیادهای جامعهٔ آزاد را سست می‌کنند، پندی در این زمینه بگیریم.

شگفت اینکه یکی از عوامل عمده‌ای که متفکر آزادیخواه را از کسب نفوذ در میان مردم محروم می‌کند با این واقعیت بستگی نزدیک دارد که تا پیش از ورود سوسیالیسم به‌صحنه، او فرصت بیشتری برای تأثیر گذاردن در تصمیمهای مربوط به‌سیاستگذاریهای جاری داشت و، در نتیجه، نه‌تنها برای گام نهادن به‌قلمرو آنگونه نظریه‌پردازیهای دور و دراز که منبع قدرت سوسیالیستهاست به‌وسوسه نمی‌افتاد، بلکه حتی از این کار منع می‌شد، زیرا هر کوششی از این قسم احتمال داشت خیری راکه او فوراً می‌توانست برساند کاهش دهد. متفکر آزادیخواه از هر قدرتی که برای تأثیر گذاردن در تصمیمهای عملی بهره‌مند باشد، آن قدرت را مرهون منزلتی است که در نزد نمایندگانِ نظم موجود دارد، و اگر خویشتن را وقف نظریه‌پردازیهایی کند که باب دل روشنفکران است و از طریق ایشان در تحولات درازمدت مؤثر واقع شود، آن منزلت را به‌خطر خواهد انداخت. برای اینکه نزد مصادر قدرت موجود وزنی داشته باشد، باید «عاقل» و «واقع‌بین» باشد. تا هنگامی که به‌مسائل فعلی و فوری توجه کند، پاداش خویش را به‌صورت نفوذ و موفقیت مادی و مقبولیت نزد کسانی که تا حدی در دیدگاه عمومی او شریکند، خواهد گرفت. اما چنین کسان برای نظریه‌پردازانی که به‌جوّ روشنفکری شکل می‌دهند، احترامی ندارند. حتی باید گفت که اگر متفکر آزادیخواه جداً وارد اینگونه نظریه‌پردازیهای دور و دراز شود، چون حاضر نیست نظم موجود را عین نظام آزادی بداند که مطمح نظر قرار داده است، ممکن است معروف شود به‌اینکه پایه‌های اعتقادیش «نادرست» و خودش حتی نیمه‌سوسیالیست است. (یکی از بارزترین نمونه‌های اخیر برچسب سوسیالیستی زدن و محکوم کردن نوشته‌های آزادیخواهانه ولی غیرمکتبی، نظرهایی است که دربارهٔ کتاب سیاست اقتصادی برای جامعه آزاد اثر نویسندهٔ متوفی هنری سایمون[1]، ابراز شده است. کسی ممکن است با همهٔ مندرجات کتاب موافق نباشد و حتی برخی عقاید اظهارشده در آن‌را ناسازگار با جوامع آزاد بداند و مع‌هذا تصدیق کند که آن کتاب یکی از مهمترین آثاری است که در دوران اخیر برای کمک به‌حل مشکل ما نوشته شده و درست از نوع نوشته‌هایی است که برای گشودن باب

1. Henry Simon, *Economic Policy for a Free Society* (1948).

گفتگو در خصوص مسائل بنیادی به‌آن نیاز است. حتی کسانی که با پاره‌ای از نظرهای مطرح‌شده در آن بشدت مخالفند، باید از آن به‌عنوان اثری که با وضوح و شهامت مسائل محوری روزگار ما را پیش می‌کشد، استقبال کنند.)

اگر با وجود آنچه گفتیم متفکر آزادیخواه باز هم به‌کوششهای خود در جهت نظریه‌پردازی کلی ادامه دهد، دیری نخواهد گذشت که خواهد دید معاشرت نزدیک با کسانی که بظاهر در بیشتر معتقدات وی شریکند خالی از خطر نیست و او بزودی به‌انزوا خواهد افتاد. در واقع، در حال حاضر کمتر کاری ناماْجورتر از کار اساسی پرورانیدن آنگونه شالودهٔ فلسفی است که رشد و توسعهٔ افزونتر جامعهٔ آزاد باید بر آن استوار باشد. چون کسی که عهده‌دار این کار می‌شود باید بخش بزرگی از چارچوب نظم موجود را بپذیرد، در چشم بسیاری از روشنفکرانِ متمایل به‌نظریه‌پردازی، صرفاً توجیه‌گر و مدافعِ بُزدلِ وضع موجود جلوه خواهد کرد، و در همان‌حال مردان عمل و دادوستد او را نظریه‌پردازی غافل از واقعیات خواهند شمرد و وقعی به‌وی نخواهند گذاشت. کسانی که شناختشان محدود به‌جهانی است که اندیشه‌ها در آن آسوده در کنار یکدیگر بسر می‌برند، چنین شخصی را به‌حد کافی تندرو نخواهند دانست، و آنانکه دیدشان منحصر به‌این است که امور با چه شدتی با یکدیگر اصطکاک پیدا می‌کنند، او را بیش از حد تندرو تلقی خواهند کرد. اگر او در صدد استفاده از پشتیبانی مردان کار و دادوستد برآید، تقریباً شکی نیست که نزد کسانی که باید برای پخش آرا و اندیشه‌هایش به‌ایشان وابسته باشد، آبرویش خواهد رفت. همچنین در همان‌حال باید کاملاً مواظب باشد که از گزافه‌گویی و مبالغه برکنار بماند. هیچ نظریه‌پرداز سوسیالیستی تاکنون دیده نشده که حتی احمقانه‌ترین پیشنهادها را بدهد و نزد هم‌مسلکان خویش بی‌آبرو شود، ولی کسی که طرفدار مکتب آزادیخواهی به‌معنای قدیمی است کافی است یک پیشنهاد غیرعملی بدهد تا دچار طعن و لعن گردد. مع‌ذلک همین شخص در چشم روشنفکران از لحاظ قدرت نظریه‌پردازی و جرأت و جسارت ضعیف جلوه خواهد کرد و تغییرات و اصلاحاتی که در ساخت اجتماعی پیشنهاد کند در مقایسه با آنچه به‌مخیلهٔ بی‌قیدوبند آنان راه می‌یابد، محدود و نارسا به‌نظر خواهد رسید.

دست‌کم در جامعه‌ای که شرایط لازم برای وجود آزادی در آن بدست آمده

است و بهبود بیشتر باید به‌جزئیات تطبیقی مربوط شود، برنامهٔ آزادیخواهان ممکن نیست از زرق و برق یکی از اختراعات جدید بهره‌مند گردد. درک و فهم اصلاحات پیش‌بینی‌شده در آن برنامه نیازمند شناختی از کارکرد جامعهٔ موجود است که یک روشنفکر متوسط از آن بی‌بهره است. بحث دربارهٔ اصلاحات مذکور باید در سطحی عملی‌تر از بحث راجع به‌برنامه‌های انقلابی جریان یابد، و همین امر چهره‌ای به‌آن می‌دهد که جاذبه‌ای برای روشنفکر ندارد و پای عناصری را به‌میان می‌آورد که او علناً با آنها مخالف است. از سوی دیگر، کسانی که بیش از دیگران با کارکرد جامعهٔ کنونی آشنایی دارند، معمولاً خواستار حفظ جنبه‌های خاصی از آن جامعه هستند که ممکن است بر پایهٔ اصول کلی قابل دفاع نباشد. برخلاف کسی که جویای نظمی یکسره متفاوت در آینده است و طبعاً برای کسب راهنمایی به‌نظریه‌پردازان روی می‌آورد، کسانی که به‌نظم موجود معتقدند معمولاً همچنین بر این تصورند که از هر نظریه‌پردازی بهتر آن‌را درک می‌کنند و، در نتیجه، ممکن است هر چیز نامأنوسی را که کیفیت نظری داشته باشد رد کنند.

مشکل جلب پشتیبانی حقیقی و بیطرفانه برای سیاستی منظم به‌منظور ایجاد و حفظ آزادی، مشکلی تازه نیست. لُرد اکتن [مورخ بزرگ انگلیسی] مدتها پیش سخنی گفته است که غالباً مرا به‌یاد نحوهٔ استقبال از یکی از کتابهای اخیر خود من می‌اندازد. اکتن توصیف می‌کند که چگونه «در همهٔ اعصار دوستداران صمیمی آزادی انگشت‌شمار بوده‌اند و پیروزیهای آن مرهون اقلیتهایی بوده که به‌برکت اتحاد با یارانی دارای هدفهایی غیر از هدفهای ایشان، فاتح شده‌اند؛ و این اتحاد که همیشه خطرناک است گاهی دلایل موجهی به‌دست مخالفان داده و در نتیجه فاجعه‌بار شده است...»[1] در سالهای اخیر نیز یکی از برجسته‌ترین اقتصاددانان امریکایی به‌همین‌وجه زبان به‌شکوه گشوده است که چرا باید تکلیف اصلی کسانی که به‌اصول اساسی سرمایه‌داری معتقدند، غالباً دفاع از آن نظام در برابر خود سرمایه‌داران باشد. ولی حقیقت این است که اقتصاددانان بزرگ آزادیخواه، از ادام اسمیت تا امروز، همیشه به‌این امر واقف بوده‌اند.

1. Lord Acton, *The History of Freedom*, 1922.

بدترین چیزی که میان دوستداران حقیقی آزادی و نیروهای تعیین‌کنندهٔ مسیر تحولات در قلمرو اندیشه فاصله می‌اندازد، بی‌اعتمادی آنان به‌نظریه‌پردازی و تمایلشان به‌سنت‌پیشگی است. هیچ چیز دیگری بیش از این بین ایشان و آن دسته از روشنفکران معتقد به‌همان آرمان که یاری و معاونتشان شرط لازم پیروزی است، چنین سد تقریباً گذرناپذیری بوجود نمی‌آورد. کسانی هستند که از نظامی دفاع می‌کنند چون آن نظام عملاً موجه بودن خود را ثابت کرده است و آنان معتقدند که توجیه روشنفکری، دیگر مهم نیست. تمایلی که گفتیم در میان چنین اشخاصی ممکن است طبیعی باشد، اما از نظر بقای نظام مسلماً مهلک است چون آنرا از پشتیبانی و حمایتی که بیش از هر چیز بدان نیاز دارد محروم می‌کند. هرگونه سنت‌پیشگی و هر ادعایی دایر بر اینکه نظام فکری معینی کامل و تمام است و باید بی‌چون‌وچرا یکسره پذیرفته شود، درست همان چیزی است که بناچار همهٔ روشنفکران را، صرف‌نظر از اختلاف عقایدشان در مورد مسائل خاص، به‌مخالفت و ضدیت برمی‌انگیزد. هر نظامی که بخواهد دربارهٔ مردم بر این اساس داوری کند که تا کجا از مجموعهٔ ثابتی از عقاید پیروی می‌کنند و تا چه حد پایه‌های اعتقادیشان «درست» است و چه اندازه می‌توان اعتماد کرد که در همهٔ موارد به‌نظریات مصوب پای‌بند باشند، به‌دست خود از پشتیبانی و حمایتی محروم می‌شود که بدون آن هیچ مجموعه‌ای از آراء و اندیشه‌ها نمی‌تواند از نفوذ و تأثیر در جوامع امروزی برخوردار بماند. امکان و توانایی انتقاد از نظریات مقبول و بررسی دورنماهای تازه و آزمودن تصورات جدید، فضایی فراهم می‌آورد که روشنفکر بدون آن قادر به‌نفس کشیدن نیست. اصل و آرمانی که میدان به‌این امور ندهد ممکن نیست از پشتیبانی وی برخوردار شود و، در نتیجه، در هر جامعه‌ای که مانند جامعهٔ ما وابسته به‌خدمات او باشد، محکوم به‌نیستی است.

۷

شاید جامعه‌ای آزاد مانند آنچه ما شناخته‌ایم، نیروهای نابودکنندهٔ خویش را در بطن خود بپروراند؛ شاید همینکه آزادی بدست بیاید، یکی از مفروضات و مسلمات شمرده شود و قدر و بهای آن از دست برود و رشد آزادانهٔ آراء و اندیشه‌ها که گوهر

هر جامعهٔ آزاد است، خود وسایل نابودی شالوده‌ای را که بر آن استوار است فراهم کند. شک نیست که در کشورهایی همچون ایالات متحد امریکا، امروزه آرمان آزادی کمتر برای جوانان جاذبه دارد تا کشورهایی که در آنها نسل جوان آموخته است که از دست دادن آن یعنی چه. اما از سوی دیگر، همهٔ نشانه‌ها دال بر این است که در آلمان و سایر جاها، نزد جوانانی که هرگز جامعهٔ آزاد به‌خود ندیده‌اند، کار ساختن چنین جامعه‌ای همانقدر می‌تواند هیجان‌برانگیز و مفتون‌کننده باشد که هرگونه طرح سوسیالیستی که در یکصد سال اخیر پدیدار شده است. این حقیقت شاید شگفت‌انگیز بنماید ولی بسیاری از مسافران به‌آن برخورده‌اند که در سخن گفتن با دانشجویان آلمانی دربارهٔ اصول و مبادی جامعهٔ آزاد، شخص با شنوندگانی روبرو می‌شود آماده‌تر برای ابراز پاسخ مثبت و حتی شایق‌تر و پرشورتر از شنوندگانی که می‌توان امیدوار بود در دموکراسیهای غربی پیدا شوند. در انگلستان نیز کم‌کم توجه و علاقه‌ای در میان جوانان نسبت به‌اصول آزادیخواهی حقیقی پدیدار می‌شود که محققاً چند سال پیش وجود نداشت.

آیا این بدان معناست که آزادی تنها هنگامی ارزش پیدا می‌کند که از دست برود و جهان در همه‌جا نخست باید از مرحلهٔ تاریک توتالیتاریسم سوسیالیستی بگذرد تا نیروهای طرفدار آزادی از نو قوت بگیرند؟ شاید چنین باشد، اما من امیدوارم لزوماً این‌طور نباشد. با این‌حال، تا هنگامی که تعیین‌کنندگان افکار عمومی در درازمدت کماکان مجذوب آرمانهای سوسیالیستی شوند، این روند ادامه خواهد داشت. اگر بنا باشد از چنین چیزی برکنار بمانیم، باید بتوانیم برنامهٔ آزادیخواهانهٔ نوینی ارائه کنیم که مخیلهٔ آدمیان را به‌جنبش درآورد. باید بار دیگر ساختن جامعه‌ای آزاد را به‌صورت یکی از دریادلیهای فکری و عملی دلیرانه درآوریم. آنچه اکنون نداریم، مدینهٔ فاضله‌ای مبتنی بر اصول آزادیخواهی است، برنامه‌ای است که نه دفاع صرف از وضع موجود به‌نظر برسد و نه نوعی سوسیالیسم بی‌رمق، برنامهٔ قسمی آزادیخواهی تندرو حقیقی است که از حساسیتهای صاحبان قدرت (از جمله اتحادیه‌های کارگری) پروا نداشته باشد و بیش از حد دارای کیفیت خشک عملی نباشد و فقط به‌آنچه امروز از لحاظ سیاسی ممکن می‌نماید محدود نشود. نیاز ما به‌آنگونه رهبران فکری است که در برابر ظواهر فریبندهٔ قدرت و نفوذ،

حاضر به‌مقاومت باشند، و هرقدر هم امید به‌تحقق فوری آرمانی ضعیف باشد، بخواهند برای دست یافتن به‌آن زحمت بکشند. چنین رهبران باید کسانی باشند که از اصول دست برندارند، و هرقدر هم تحقق کامل آن اصول دور بنماید، به‌مبارزه در راه آن تن بدهند. آرمانهایی چون بازرگانی آزاد و آزادی استفاده از امکانات ممکن است هنوز مخیلهٔ عده‌ای کثیر را به‌جنبش درآورد، ولی صرف «آزادی معقول بازرگانی» و «کاستن از کنترلها» نه در ساحت روشنفکری از ارج و احترامی برخوردار است و نه احتمال دارد کسی را به‌شور و شوق برانگیزد.

پند عمده‌ای که یک آزادیخواه حقیقی باید از کامیابی سوسیالیستها بگیرد این است که آنچه سبب جلب پشتیبانی روشنفکران و، در نتیجه، موجد نفوذشان در افکار عمومی شد، شجاعتشان در طرفداری از یک ناکجاآباد یا مدینهٔ فاضله بود. و فراموش نکنیم که افکار عمومی هر روز چیزهایی را که تا همین اخیراً بعید می‌نموده امکان‌پذیر می‌کند. کسانی که خویشتن را فقط به‌چیزهایی محدود ساخته‌اند که در وضع فکری موجود، شدنی به‌نظر رسیده، همواره مشاهده کرده‌اند که در نتیجهٔ تغییر افکار عمومی ــ یعنی همان افکار عمومی که ایشان هیچ کاری برای هدایت آن صورت نداده‌اند ــ حتی آن چیزها نیز از لحاظ سیاسی بسرعت به‌صف محالات پیوسته‌اند. آیندهٔ آزادی تاریک خواهد بود مگر آنکه موفق شویم شالوده‌ریزی فلسفی جامعهٔ آزاد را به‌مسأله‌ای زنده در عالم فکر تبدیل کنیم و اجرای آنرا به‌صورت کاری درآوریم که قوهٔ ابتکار و تخیل زنده‌ترین ذهنها را در بوتهٔ آزمایش بگذارد. اگر بتوانیم دوباره آن ایمانی را به‌قدرت اندیشه بازیابیم که نشانهٔ آزادیخواهی در بهترین دوران آن بود، در نبرد شکست نخواهیم خورد. تجدید حیات آزادیخواهی در جهان اندیشه و روشنفکری در بسیاری از بخشهای جهان آغاز شده است. ولی آیا بموقع به‌فریاد خواهد رسید؟

فریدریش فون هایک

سیاستگذاری اقتصادی و حکومت قانون*

۱. آزادی فردی و مداخلهٔ دولت

استدلال کلاسیک به‌طرفداری از آزادی در امور اقتصادی بر این اصل مقدّر استوار است که سیاستگذاری در این عرصه نیز مانند همهٔ حوزه‌های دیگر باید تابع حکومت قانون باشد. ماهیت مخالفت مردانی چون ادام اسمیت و جان استوارت میل با «مداخلهٔ» دولت جز با توجه به‌این زمینه و سابقه درک نخواهد شد. کسانی که با این تصور اساسی آشنا نبودند، غالباً موضع آنان را سوء‌تعبیر می‌کردند. از هنگامی که تصور حکومت قانون، برخلاف گذشته، دیگر در انگلستان و امریکا مسلم فرض نشد، اشتباه و آشفته‌فکری پدید آمد. سابقاً آزادی فعالیت اقتصادی به‌معنای آزادی بر طبق قانون بود، نه فقدان هرگونه اقدام از طرف دولت. بنابراین، مخالفت اصولی متفکران مذکور با «دخل و تصرف» یا «مداخلهٔ» دولت صرفاً به‌معنای مخالفت با تجاوز به‌قلمرو خصوصیی بود که قواعد عام حقوقی به‌قصد حفظ و حراست آن به‌وجود آمده بود. مقصود ایشان این نبود که دولت هرگز نباید به‌هیچ مسألهٔ اقتصادی بپردازد. مقصودشان این بود که بعضی انواع اقدامات دولتی باید اصولاً ممنوع باشد و بر پایهٔ هیچ مصلحتی توجیه‌پذیر نیست.

ادام اسمیت و جانشینان بلافصل او یقیناً اجرای قواعد عادی قانون عرف را دخل و تصرف دولت تلقی نمی‌کردند، و اگر پرسیده می‌شد که آیا تغییر آن قواعد یا تصویب قاعده‌ای جدید در قوهٔ مقننه به‌معنای دخالت دولت است، بدون شک

---

* F.A. Hayek, "Economic Policy and the Rule of Law," *The Constitution of Liberty*, pp. 220–233.

پاسخ می‌دادند تا هنگامی که قاعدهٔ مزبور به‌مدت نامحدود در مورد همهٔ مردم اعمال شود، اطلاق دخل و تصرف به‌آن نارواست. دخالت، به‌نظر آنان، به‌مفهوم اعمال قوهٔ جبریهٔ دولت بود برای دست یافتن به‌مقصودی مشخص، نه به‌منظور اجرای عادی قوانین عام، هرچند البته هیچ جا در آثار ایشان این معنا بصراحت بیان نشده است. ملاک مهم، روشی بود که به‌کار می‌رفت، نه هدفی که تعقیب می‌شد. شاید آنان هیچ هدفی را نامشروع نمی‌شمردند اگر آشکار بود که مردم از آن طرفداری می‌کنند؛ اما مسلماً روش امر و نهی در موارد مشخص را عموماً در جوامع آزاد غیرقابل قبول می‌دانستند و رد می‌کردند. این اصل فقط جایز است به‌طور غیرمستقیم با محروم ساختن دولت از بعضی وسایلی که تنها به‌یاری آنها امکان دارد به‌بعضی هدفها دست یابد، دولت را از اختیار تعقیب هدفهای مذکور محروم کند.

گناه اشتباه و آشفته‌فکری در این امور بیشتر به‌گردن اقتصاددانان بعدی است. دلایل محکم وجود دارد که چرا پرداختن دولت به‌امور اقتصادی کلاً تردیدبرانگیز است، و بویژه چرا باید فرض بر رد هرگونه مشارکت فعال دولت در مساعی اقتصادی قرار بگیرد. اینها همه درست؛ ولی این دلایل غیر از استدلال عمومی به‌طرفداری از آزادی اقتصادی است، و بر این واقعیت بنا شده که اکثر اقدامات دولت در این زمینه دور از مصلحت است، زیرا یا به‌شکست خواهد انجامید یا به‌قیمتی تمام خواهد شد که به‌منافع آن خواهد چربید. به‌عبارت دیگر، غرض استدلال‌کنندگان این است که اینگونه اقدامات دولت تا وقتی با حکومت قانون منافات نداشته باشد، بلافاصله مردود نیست، ولی باید در هر مورد با توجه به‌مصلحت بررسی شود. در مبارزه با اقدامات مطالعه‌نشده یا زیانمند، معمولاً به‌اصل عدم مداخله استناد می‌شود. ولی نتیجهٔ آن، پنهان ماندن این فرق بنیادی شده که چه اقداماتی با یک نظام آزاد منافات دارد و چه اقداماتی ندارد. مخالفان تصدی و سرمایه گذاریهای خصوصی نیز بیشتر به‌این آشفته‌فکری دامن زده‌اند، زیرا مصرانه گفته‌اند که مطلوب بودن یا نبودن هر اقدام خاص همواره به‌مصلحت‌بینی مربوط می‌شود و هرگز ربطی به‌اصول ندارد.

به‌عبارت دیگر، خصلت و ویژگی فعالیت دولت اهمیت دارد، نه حجم آن. هر

اقتصاد بازار که به‌کار مشغول است مستلزم پاره‌ای فعالیتها از جانب دولت است. برخی از سایر فعالیتها نیز وجود دارند که به‌کارکرد آن کمک می‌کنند. اقتصاد بازار می‌تواند باز هم بسیاری فعالیتهای دیگر را تحمل کند به‌شرط آنکه فعالیتهای مذکور با کارکرد آن منافات نداشته باشند. اما فعالیتهایی هست مغایر با خود اصلی که هر نظام آزاد بر آن پی‌ریزی شده است. پس اگر بناست چنین نظامی به‌کار ادامه دهد، آنگونه فعالیتها باید بکل حذف شوند. دولت بالنسبه غیرفعالی که کارهای نادرست می‌کند ممکن است نیروهای اقتصاد بازار را بمراتب بیشتر فلج کند تا دولتی که بیشتر به‌امور اقتصادی می‌پردازد ولی خود را به کارهایی محدود می‌سازد که به‌نیروهای خودانگیختهٔ اقتصاد کمک می‌کنند.

در این نوشته می‌خواهیم نشان دهیم که آنچه به‌ما امکان می‌دهد فرق بگذاریم بین اقدامات سازگار و ناسازگار با یک نظام آزاد، ملاکی است که حکومت قانون به‌دست می‌دهد. اقداماتی را که با چنین نظامی منافات ندارند، ممکن است با مصلحت‌بینی بیشتر مورد بررسی قرار دهیم. بدون شک، بسیاری از این اقدامات امکان دارد نامطلوب و حتی زیانمند باشند. اما اقداماتی که با نظام آزاد منافات دارند، باید مردود دانسته شوند ولو وسیله‌ای مؤثر یا حتی یگانهٔ وسیلهٔ مؤثر برای رسیدن به‌هدفی مطلوب باشند. خواهیم دید که مراعات حکومت قانون شرط لازم کارکرد اقتصاد آزاد است، ولی شرط کافی نیست. نکتهٔ مهم این است که آنچه باید بی‌هیچ شبهه و ابهام تعیین کند که دولت کجا به‌جبر و زور متوسل شود، چارچوب قانون است که به‌هرکس امکان می‌دهد با اطمینان خاطر برنامه بریزد و بی‌اطمینانی انسان را حتی‌المقدور به‌حداقل می‌رساند.

۲. دامنهٔ فعالیتهای مشروع دولت

نخست بپردازیم به‌فرق اعمال قوهٔ جبریه از طرف دولت با آنگونه فعالیتهای صرفاً خدماتی که جبر و زور در آنها مدخلیت ندارد، یا اگر دارد، فقط به‌دلیل نیاز به‌تأمین هزینهٔ آنها از راه اخذ مالیات است. در مورد خدماتی که اگر دولت فراهم نکند، فراهم‌شدنی نیست (معمولاً به‌این دلیل که ممکن نیست استفاده از آنها را فقط به‌کسانی محدود کرد که حاضرند درعوض، پول بپردازند)، تنها سؤال این است که

آیا فواید این خدمات به‌خرجشان می‌ارزد یا نه. البته اگر دولت مدعی حق انحصاری تأمین بعضی خدمات شود، دیگر نمی‌توان گفت الزام و اجبار در قضیه راه ندارد. عموماً هر جامعهٔ آزاد نه‌تنها می‌خواهد قوهٔ جبریه منحصر به‌دولت باشد، بلکه می‌خواهد فقط قوهٔ جبریه منحصر به‌او باشد، و دولت از هرجهت دیگر برابر با دیگران عمل کند.

بسیاری از خدماتی که دولتها همه‌جا بر عهده گرفته‌اند و در محدوده‌ای که گفتیم قرار می‌گیرد، خدماتی است که کسب اطلاعات موثق دارای اهمیت همگانی را آسان می‌کند. مهمترین اینگونه وظایف، تأمین نظام قابل اعتماد و کارآمد پولی است. سایر وظایف واجد همین درجه از اهمیت عبارتند از تعیین اوزان و مقیاسهای یکسان، تأمین اطلاعات محصول مسّاحی و ثبت اراضی و آمار و غیرآن، و کمک ــ و حتی ساماندهی ــ به‌آموزش و پرورش.

همهٔ این فعالیتها بخشی از کوشش دولت به‌منظور فراهم آوردن چارچوبی مساعد برای تصمیمات فردی است، و وسیله‌ای است که افراد می‌توانند در تعقیب مقاصد خویش از آن بهره بجویند. بسیاری از اقسام مادی‌تر خدمات نیز در این مقوله می‌گنجند. دولت نباید به‌منظور منحصر کردن فعالیتهایی به‌خود که ربطی به‌اجرای مقررات عمومی قانون ندارند از قوهٔ جبریه استفاده کند؛ اما به‌شرط برابری شرایط با شهروندان، می‌تواند وارد همه‌گونه فعالیتی شود بی‌آنکه اصل مزبور نقض گردد. ممکن است در اکثر زمینه‌ها دلیل قوی برای فعالیت دولت موجود نباشد؛ ولی زمینه‌هایی هست که اقدام دولت در آنها بدون شک مطلوب است.

از این دستهٔ اخیرند همهٔ خدماتی که وجودشان آشکارا مطلوب است، اما با سرمایه‌گذاری و رقابت خصوصی تأمین نمی‌شوند زیرا محال یا دست‌کم دشوار است که از هر استفاده‌کننده، بهایی در برابر آن دریافت کرد، مانند بیشتر خدمات رفتگری و بهداشتی و غالباً ساختن و نگهداری جاده‌ها و بسیاری از تسهیلاتی که شهرداریها برای ساکنان شهرها فراهم می‌آورند. همچنین از این قبیلند فعالیتهایی که ادام اسمیت در وصفشان نوشت: «آنگونه کارهای عام‌المنفعه که گرچه احیاناً بالاترین مزایا را برای جامعه‌ای بزرگ دربر دارند، ماهیتشان طوری نیست که سود حاصل از آنها هرگز هزینه‌هایی را که یک تن یا گروه کوچکی از افراد متحمل

شده‌اند، بتواند جبران کند.[1]» از این گذشته، بسیاری از سایر اقسام فعالیت نیز وجود دارد که دولت ممکن است بخواهد به‌منظور حفظ اسرار در تدارکات نظامی یا تشویق پیشرفت دانش در پاره‌ای زمینه‌ها، به‌طور مشروع به‌آنها بپردازد. اما گرچه امکان دارد دولت در هر زمان برای پیشگامی در این زمینه‌ها از هرکسی بیشتر صلاحیت داشته باشد، این دلیل نمی‌شود که فرض کنیم وضع همیشه چنین خواهد بود و لذا مسؤولیت انحصاری را به‌او تفویض کنیم. وانگهی، در بیشتر موارد اساساً ضروری نیست که دولت ادارهٔ اینگونه فعالیتها را رأساً به‌دست گیرد؛ خدمات مورد نظر عموماً می‌تواند از این راه حتی به‌نحو مؤثر تأمین شود که دولت همه یا بخشی از مسؤولیت مالی را بر عهده بگیرد و ادارهٔ امور را به‌مؤسسات مستقل و تا حدی رقابتگر بسپارد.

اینکه بخش خصوصی به‌همهٔ سرمایه گذاریهای دولتی به‌چشم بی‌اعتمادی می‌نگرد، تا حد شایان توجهی موجه است. حصول اطمینان از اینکه سرمایه گذاریهای دولتی با همان شرایط سرمایه گذاری خصوصی اداره شود، بسیار دشوار است؛ و فقط وقتی چنین شرطی صدق کند، سرمایه گذاری و تصدی دولتی قابل اعتراض نیست. تا هنگامی که دولت از قوهٔ جبریه و بویژه از اختیار اخذ مالیات استفاده کند، بآسانی می‌تواند در موقعیت انحصاری قرار گیرد. برای جلوگیری از این امر، لازم است هر مزیت خاصی، از جمله یارانه، که دولت به‌سرمایه گذاریهای خود در هر زمینه‌ای می‌دهد، در اختیار مؤسسات خصوصی رقیب نیز قرار گیرد. نیاز به‌تأکید نیست که برآوردن این شرطها برای دولت فوق‌العاده دشوار است، و همین امر سبب تقویت قابل ملاحظهٔ مدعای مخالفان سرمایه گذاری دولتی می‌شود. البته غرض این نیست که تمام سرمایه گذاریهای دولتی از نظامهای آزاد حذف شوند، اما یقیناً باید بسیار محدود باشند. خطری واقعی ممکن است آزادی را تهدید کند اگر بخشی از اقتصاد که در کنترل مستقیم دولت قرار می‌گیرد بیش از حد بزرگ باشد. آنچه اینجا مورد اعتراض ماست، انحصار دولتی است، نه سرمایه گذاری و تصدی دولتی فی‌حد ذاته.

---

1. Adam Smith, *The Wealth of Nations*, Book V, chap. i, Part II (II,214).

۳. دامنهٔ اقدامات اجرایی

بعضی مقررات کلی مربوط به‌فعالیت اقتصادی را می‌توان به‌صورت قواعد عام درآورد و، به‌موجب آن، تصریح کرد که هرکسی که به‌فلان فعالیت می‌پردازد، باید شرطهایی را رعایت کند. نظام آزاد اینگونه مقررات را نفی نمی‌کند که از جمله شامل مقررات حاکم بر فنون و شیوه‌های تولید نیز می‌شود، و فعلاً از خردمندانه بودن آن پرسش نمی‌کنیم که فقط در حالتهای استثنایی ممکن است باشد. به‌هرحال، چنین مقررات همواره عرصه را بر آزمایشگری تنگ می‌کند و جلو پیشرفتهای احتمالاً سودمند را می‌گیرد. معمولاً هزینهٔ تولید را بالا می‌برد یا از بهره‌وری عمومی می‌کاهد که هر دو در واقع به‌یک معناست. ولی اگر کسی این تأثیر در هزینه را کاملاً در نظر بگیرد و باز هم تصور کند که به‌نیل به‌فلان هدف می‌ارزد، دیگر چیزی نمی‌توان گفت. مع‌هذا، اقتصاددان همچنان شکاک می‌ماند و خواهد گفت فرض مردود بودن اینگونه اقدامات، فرضی قوی است، زیرا هزینهٔ کلی آنها همیشه دست‌کم گرفته می‌شود و بویژه ضرر جلوگیری از پیشرفتهای جدید را هرگز نمی‌توان کاملاً محاسبه کرد. اما، فی‌المثل، اگر تولید و فروش کبریتهای فسفری به‌دلیل حفظ تندرستی ممنوع شود، یا مجاز باشد فقط به‌شرطی که بعضی نکات ایمنی رعایت شود، یا اگر شبکاری عموماً قدغن گردد، داوری دربارهٔ مناسب بودن اینگونه اقدامات موکول به‌مقایسه هزینهٔ کلی با سود خواهد بود، و نمی‌توان راجع به‌آن با استناد به‌فلان اصل کلی تصمیم گرفت. این حکم در مورد بخش اعظم زمینهٔ موسوم به‌«قوانین ناظر بر کار در کارخانه‌ها» صادق است.

غالباً امروزه می‌گویند که اگر به‌مقامات اجرایی اختیارات وسیع موردی تفویض نگردد، و اگر هرگونه اعمال قوهٔ جبریه محدود به‌حکومت قانون باشد، وظایفی از قبیل وظایف فوق که عموماً متعلق به‌دولت دانسته می‌شود، به‌نحو کافی و وافی به‌انجام نخواهد رسید. اما دلیلی برای ترس از این موضوع نیست. ممکن است قانونگذار همیشه نتواند مشخص کند که در هر وضع معین، مقامات جایز است چه اقدامی به‌عمل آورند؛ ولی قانون را می‌توان به‌نحوی انشا کرد که هر دادگاه بیطرف بتواند حکم کند که آیا اقدامات به‌عمل‌آمده برای ایجاد آثاری که هدف قانون بوده ضرورت داشته است یا نه. انواع شرایطی که مقامات ممکن است در آنها

ناگزیر از اقدام شوند قابل پیش‌بینی نیست؛ اما می‌توان کاری کرد که نحوهٔ اقدام آنان، وقتی شرایط مورد نظر پیش آید، تا حد زیادی پیش‌بینی‌پذیر باشد. از بین بردن دامهای کشاورزان برای جلوگیری از گسترش بیماریهای مسری، تخریب بعضی ساختمانها برای پیشگیری از گسترش حریق، ممنوعیت استفاده از آب چاههای آلوده، ضرورت اقدامات حفاظتی در انتقال برق فشار قوی، اجرای مقررات ایمنی در ساختمانها ــ اینها همه بدون شک ایجاب می‌کند که به‌مقامات برای اعمال قواعد عام بعضی اختیارات موردی داده شود. منتها لازم نیست این اختیارات محدود به‌حدود قواعد عام نباشد یا به‌قسمی باشد که دادگاهها نتوانند در آن تجدید نظر کنند.

آنقدر به‌اینگونه اقدامات به‌عنوان دلیل ضرورت تفویض اختیارات موردی استناد می‌شود که متعجب می‌شویم که حتی سی سال پیش یکی از محققان برجستهٔ حقوق اداری در این باب نوشته است: «در قوانین ناظر بر بهداشت و ایمنی عموماً اختیارات موردی پیش‌بینی نشده است، و آنچه در بیشتر مصوبات مجلس در این زمینه جلب توجه می‌کند عدم اینگونه اختیارات است... در مصوبات پارلمان بریتانیا در خصوص کار در کارخانه‌ها، تکیه تقریباً یکسره بر قواعد عام است (هرچند این قواعد عمدتاً در چارچوب مقررات اجرایی انشا شده‌اند)... در بسیاری از آیین‌نامه‌های ساختمانی حداقل اختیارات موردی پیش‌بینی شده است، و تقریباً کلیهٔ مقررات به‌نحوی است که بتوان آنها را به‌صورت ملاک واحد درآورد... در تمام این موارد، تأمین حق خصوصی، بدون قربانی کردن مصالح عمومی، بر انعطاف‌پذیری مقدم شمرده شده است.[1]»

در همهٔ اینگونه موارد، تصمیم بر اساس قواعد عام گرفته می‌شود، نه بر پایهٔ سلیقهٔ حکومت وقت یا بر مبنای عقیده به‌اینکه وضع فلان دسته از مردم باید چگونه باشد. قوهٔ جبریهٔ دولت هنوز که هنوز است باید در راه هدفهای عمومی و نامحدود به‌شرایط زمان به‌کار بیفتد، نه در راه مقاصد خاص، و نباید میان مردم مختلف فرق بگذارد. اختیار موردی تفویض‌شده به‌اعمال‌کنندگان آن، اختیاری محدود است، و مجری باید روح قواعد عام را به‌اجرا بگذارد. اینکه ابهام یکسره از قواعد عام

1. E. Freund, *Administrative Powers over Persons and Property* (Chicago: University of Chicago Press, 1928), p. 98.

زائل‌شدنی نیست، یکی از نتایج ناتوانی آدمی از رسیدن به‌حد کمال است. ولی مسأله، به‌هرحال، مسأله اعمال قواعد است و حل‌شدنی است، چنانکه هر قاضی مستقلی که به‌هیچ‌وجه طرفدار خواستها یا ارزشهای حکومت یا اکثریت وقت نباشد، می‌تواند قضاوت کند که آیا مقامات دولتی اصولاً حق اقدام داشته‌اند و، بعلاوه، آیا قانون حکم می‌کرده که دقیقاً به‌این نحو عمل کنند.

مسألهٔ مورد بحث ابداً ربطی به‌این ندارد که آیا مقررات توجیه کنندهٔ اقدامات دولت برای سراسر کشور یکسان است، و آیا به‌توسط مجلسی وضع شده که نمایندگان آن به‌شیوهٔ دموکراتیک انتخاب شده‌اند. بدون شک، لازم است بعضی مقررات را مقامات محلی وضع کنند، و بسیاری از این مقررات، مانند آیین‌نامه‌های ساختمانی، ضرورتاً فقط از لحاظ صورت قانونی محصول تصمیم اکثریت خواهند بود، نه از نظر محتوا. در اینجا نیز مسألهٔ مهم به‌حدود اختیارات تفویض‌شده مربوط می‌شود، نه به‌تفویض‌کننده. مقرراتی که مقامات اجرایی رأساً تنظیم کنند و قبلاً برای اطلاع عامه به‌چاپ برسد و کاملاً رعایت شود، بیشتر منطبق با حکومت قانون خواهد بود تا اختیارات موردی مبهمی که به‌موجب مصوبات پارلمان به‌ارگانهای اجرایی تفویض شود.

گرچه همیشه به‌دلیل تسهیل امور اجرایی، درخواستهایی برای تخفیف این محدودیتهای خشک وجود داشته است، اما بیقین این یکی از شرطهای رسیدن به‌هدفهایی نیست که بررسی می‌کرده‌ایم. تاکنون، پس از اینکه حکومت قانون زیر پا گذاشته شده است، به‌نظر رسیده که دیگر حفظ آن به‌ملاحظات مربوط به‌کارآیی اجرایی نمی‌چربد.

۴. اقدامات اصولاً مردود

اکنون باید بپردازیم به‌آن قسم اقدامات دولت که بر طبق حکومت قانون علی‌الاصول مردود است، زیرا فقط با اجرای قواعد عام میسر نیست و ضرورتاً مستلزم تبعیض خودسرانه میان اشخاص است. مهمترین این موارد مربوط می‌شود به‌تصمیم به‌اینکه چه کسی مجاز به‌عرضهٔ خدمات یا کالاهای مختلف است و به‌چه قیمتی و با چه کمیتی ــ به‌عبارت دیگر، اقداماتی که غرض از آنها کنترل ورود به‌کسبها و پیشه‌ها و شغلها و شرایط فروش و مقدار تولید و فروش است.

در مورد ورود به‌مشاغل، اصلی که بدان قائلیم بضرورت این امکان را نفی نمی‌کند که در بعضی حالتها عاقلانه است فقط به کسانی پروانه داده شود که واجد بعضی شرایط معین باشند. اما محدود ساختن قوهٔ جبریه به‌اجرای قواعد عام اقتضا دارد که کلیهٔ واجدین شرایط حق قابل استیفای کسب پروانه داشته باشند، و اعطای اجازه فقط منوط باشد به‌احراز شرایطی که به‌عنوان قاعدهٔ عام وضع شده است، نه به‌اوضاع و احوال خاصی (از قبیل «نیاز محلی») که قضاوت دربارهٔ آن به‌اختیار مرجع صادرکنندهٔ پروانه است. حتی اینگونه کنترلها نیز ممکن است در بیشتر موارد ضرورت پیدا نکند اگر نگذاریم افراد به‌داشتن شرایطی که ندارند تظاهر کنند و، به‌عبارت دیگر، قواعد عام دایر بر جلوگیری از تقلب را اعمال کنیم. برای این مقصود، منع سوء استفاده از برخی عنوانهای مشعر بر برخورداری از صلاحیت احتمالاً کفایت می‌کند. (حتی در مورد پزشکان، به‌هیچ‌وجه معلوم نیست که این روش به‌اعطای پروانهٔ طبابت مرجح نباشد). با اینهمه، جای انکار نیست که در پاره‌ای موارد، مانند فروش مواد سمّی یا سلاحهای گرم، مطلوب است که فقط افراد بهره‌مند از بعضی تواناییهای فکری و صفات اخلاقی اجازهٔ اشتغال به‌چنین پیشه‌ها را داشته باشند. تا هنگامی که کلیهٔ اشخاص دارای صلاحیت لازم محق به‌پرداختن به‌شغل مورد نظر باشند و، در صورت ضرورت، بتوانند برای احقاق حق به‌دادگاههای مستقل مراجعه کنند، اصل اساسی مورد بحث مراعات خواهد شد.

کنترل مستقیم قیمتها به‌وسیلهٔ دولت به‌چند دلیل با کارکرد نظامهای آزاد مغایرت دارد، خواه دولت عملاً دست به‌تثبیت قیمتها بزند و خواه قواعدی وضع کند که قیمتهای مجاز بر اساس آنها تعیین شود. اولاً محال است قیمتها را بر طبق قواعدی درازمدت تثبیت کرد که رهنمودی مؤثر برای تولید باشد. قیمت مناسب بستگی دارد به‌شرایطی که پیوسته در دگرگونی است و باید دائماً با آن سازگار شد. ثانیاً فرض کنیم قیمتی مستقیماً تثبیت نشود و تعیین آن بر اساس قاعده‌ای معین صورت گیرد (از قبیل اینکه باید دارای فلان رابطه با هزینه‌ها باشد). چنین قیمتی برای همهٔ فروشندگان یکسان نخواهد بود و، به‌این جهت، مانع کارکرد بازار خواهد شد. از آن مهمتر اینکه اگر قیمتها با قیمتهایی که در بازار آزاد به‌وجود می‌آمد فرق داشته باشند، عرضه و تقاضا برابر نخواهند شد، و اگر بخواهیم کنترل قیمتها مؤثر

بیفتد، باید روشی بیابیم برای تعیین اینکه چه کسی باید اجازهٔ خرید یا فروش داشته باشد. چنین کاری ضرورتاً به‌تشخیص بستگی خواهد داشت و متضمن یک‌رشته تصمیمهای موردی خواهد بود و، به‌دلایل ذاتاً خودسرانه، به‌تبعیض بین افراد خواهد انجامید. تجربه بوفور نشان داده است که کنترل قیمتها تنها به‌شرطی ممکن است مؤثر باشد که مراجع دولتی تصمیم بگیرند افراد یا مؤسسات خاص چقدر اجازه دارند بخرند یا بفروشند. ولی کنترل کمیت بناچار موردی خواهد بود و به‌تشخیص مراجع دولتی در خصوص اهمیت نسبی هدفهای خاص صورت خواهد گرفت، نه بر پایهٔ قاعده‌ای عام.

پس کنترل قیمت و کمیت یکسره در نظامهای آزاد مردود است، نه به‌دلیل اهمیت بیشتر منافع اقتصادی که اینگونه اقدامات مخل به‌آنهاست، بلکه به‌دلیل آنکه این قسم کنترل ذاتاً موردی و خودسرانه است و بر پایهٔ قواعد عام قابل اعمال نیست. تفویض چنین اختیاراتی به‌مراجع دولتی نهایتاً به‌معنای تفویض خودسرانهٔ اختیاراتی به‌آنهاست که تعیین کنند چه کسی باید چه چیز برای چه کسی تولید کند.

۵. محتوای حقوق خصوصی

پس در حقیقت دو دلیل وجود دارد که چرا هرگونه کنترل قیمت و کمیت مغایر با نظامهای آزاد است: یکی اینکه هر کنترلی از این قسم بناچار خودسرانه است، دیگر اینکه محال است کنترل به‌نحوی اعمال شود که اجازه دهد بازار به‌طور کافی و وافی عمل کند. نظام آزاد می‌تواند با هر دسته از داده‌ها و با تقریباً هر ممنوعیت یا محدودیتی منطبق شود تا هنگامی که مکانیسم انطباقی آن به‌کار ادامه دهد. آنچه عمدتاً سبب می‌شود که انطباق لازم صورت گیرد، تغییرات قیمتهاست. به‌عبارت دیگر، برای اینکه نظام آزاد کارکرد درست داشته باشد، کافی نیست قواعد حقوقیی که به‌موجب آنها عمل می‌کند قواعد عام باشند؛ باید محتوای قواعد نیز به‌بازار امکان دهد نسبتاً درست کار کند. سخن ما در دفاع از نظامهای آزاد این نیست که اگر الزام و اجبار محدود به‌قواعد عام باشد، هر نظامی به‌نحو رضایت‌بخش عمل می‌کند؛ این است که در نظام آزاد می‌توان محتوایی به‌اینگونه قواعد داد که بگذارد نظام عمل کند. انطباق کارآمد فعالیتهای مختلف در بازار مشروط به‌حداقلی از

شرطهاست که مهمترینشان جلوگیری از خشونت و تقلب و حفظ مالکیت و تضمین اجرای قراردادها و به‌رسمیت شناختن حق همهٔ افراد برای تولید به‌هر مقدار و فروش به‌هر قیمتی است که بخواهند. ولی حتی با وجود رعایت این شرطهای اساسی، باز توانایی نظام به‌محتوای خاص قواعد عام بستگی خواهد داشت. منتها اگر شرطهای مزبور صدق نکنند، آنچه را افراد با تصمیمهای خود به‌راهنمایی تغییر قیمتها باید انجام دهند، دولت ناگزیر خواهد بود به‌وسیلهٔ دستورهای مستقیم به‌اجرا بگذارد.

رابطهٔ بین ویژگی نظام حقوقی و کارکرد بازار تاکنون آنگونه که می‌شاید بررسی نشده است، و بیشتر بررسیها را منتقدان نظم مبتنی بر رقابت انجام داده‌اند، نه طرفداران آن. طرفداران معمولاً به‌همین بسنده کرده‌اند که حداقل شرایط کارکرد بازار را که اندکی پیش ذکر کردیم، بیان کنند. ولی بیان کلی این شرایط همان‌قدر که به‌سؤالها پاسخ می‌دهد، پرسشهای جدید مطرح می‌کند. چگونگی کارکرد بازار به‌ویژگی قواعد خاص بستگی دارد. اتکا به‌قراردادهای اختیاری و ارادی به‌عنوان ابزار عمدهٔ تنظیم روابط میان افراد خودبخود معین نمی‌کند که محتوای قوانین حاکم بر معاملات و قراردادها چگونه باید باشد؛ به‌رسمیت شناختن حق مالکیت خصوصی فی‌نفسه تعیین نمی‌کند که محتوای این حق دقیقاً چگونه باید باشد تا مکانیسم بازار حتی‌الامکان به‌نحو مؤثر و سودمند عمل کند. اصل مالکیت خصوصی در زمینهٔ اشیاء منقول چندان مشکلی پیش نمی‌آورد؛ ولی جایی که ملک به‌صورت زمین باشد، دشواریهای فوق‌العاده پیچیده پیش می‌آید. به‌سبب تأثیری که استفاده از هر قطعه زمین اغلب در زمین همسایه می‌گذارد، مطلوب نیست که به‌مالک اختیار نامحدود برای استفاده یا سوءاستفاده از ملک خویش به‌میل خودش داده شود.

درست است که رویهمرفته اقتصاددانان کمکی به‌حل این مشکلات نکرده‌اند، ولی دلایل قوی برای این امر وجود داشته است. نظریه‌پردازی کلی دربارهٔ ویژگی و خصلت فلان نظام اجتماعی، جز به‌بیان همان‌قدر کلی اصولی که نظام حقوقی باید از آنها تبعیت کند، نخواهد انجامید. کاربرد تفصیلی این اصول کلی باید عمدتاً به‌تجربه و تکامل تدریجی واگذار شود، زیرا مشروط به‌سروکار یافتن با موارد

واقعی و ملموسی است که بیشتر به‌حوزهٔ کار حقوقدان تعلق می‌گیرد تا اقتصاددان. به‌هر تقدیر، اصلاح تدریجی نظام حقوقی ما به‌نحوی که موجب شود رقابت آرامتر و بی‌دردسرتر عمل کند، جریانی آنچنان آهسته است که احتمالاً به‌همین جهت فاقد جاذبه برای کسانی بوده است که راهی برای به‌کار انداختن تخیل خلاق خویش می‌جویند و حوصله ندارند برای تحولات بیشتر نقشه بریزند.

۶. آزادی عقود

یک نکتهٔ دیگر نیز هست که باید قدری دقیقتر به‌آن بپردازیم. از زمان هربرت اسپنسر[۱] معمول شده که دربارهٔ بسیاری از جنبه‌های مشکل ما تحت عنوان «آزادی عقود» بحث کنند، و این نظرگاه مدتی در اندیشهٔ قضایی در امریکا سهمی مهم داشت. البته آزادی عقد قرارداد به‌یک مفهوم بخش مهمی از آزادی فردی است. ولی این عبارت همچنین باعث برخی تصورات نادرست می‌شود. اولاً مسأله این است که اجرای چه قراردادهایی را دولت تضمین می‌کند، نه اینکه افراد آزادند چه قراردادهایی ببندند. هیچ دولت امروزی نکوشیده اجرای همهٔ قراردادها را ضمانت کند، و اصولاً چنین کاری مطلوب نیست. قراردادهای بسته‌شده برای بزهکاری یا مقاصد خلاف اخلاق، قرارداد برای قمار، قرارداد تبانی در کسب و تجارت، قرارداد اجیر کردن اشخاص به‌طور ابدی، یا حتی بعضی قراردادها برای انجام پاره‌ای کارهای خاص، هیچ‌یک ضمانت اجرایی ندارند.

آزادی عقود نیز مانند آزادی در هر زمینهٔ دیگر، در واقع به‌این معناست که جواز فلان عمل خاص فقط به‌قواعد عام وابسته است، نه به‌تصویب مشخص آن از جانب مراجع دولتی ــ بدین معناست که اعتبار و ضمانت اجرای قرارداد باید بستگی داشته باشد به‌قواعد عام و برابر و شناخته‌ای که همهٔ حقوق قانونی دیگر نیز بر اساس آنها تعیین می‌شود، نه به‌تصویب محتوای خاص آن از سوی فلان سازمان اجرایی دولت. البته این امکان منتفی نیست که قانون فقط قراردادهایی را معتبر بداند که بعضی شرطهای عمومی در آنها صادق باشد، یا دولت قواعدی برای تفسیر

---

۱. Herbert Spencer (۱۹۰۳ــ۱۸۲۰). فیلسوف انگلیسی. (مترجم)

قراردادها وضع کند در تکمیل شروط مورد توافق. وجود اینگونه صورت قراردادهای یکنواخت که تا هنگامی که چیزی برخلاف آنها قید نشده، مطابق فرض جزیی از توافق باشد، غالباً معاملات خصوصی را بسیار آسانتر می‌کند.

اما سؤال بمراتب دشوارتر این است که آیا تعهدات برخلاف نیات طرفین ولی ناشی از قرارداد، مانند مسؤولیت در قبال صدمات در محیط کار و صرف‌نظر از غفلت کارگر نیز باید در قانون پیش‌بینی شود یا نه. این مسأله احتمالاً بیشتر به‌مصلحت مربوط می‌شود تا به‌اصول. ضمانت اجرای قرارداد ابزاری است که قانون در اختیار ما می‌گذارد، ولی اینکه چه نتایجی بر بستن قرارداد مترتب می‌شود، قانون باید بگوید. تا هنگامی که این نتایج بر اساس قاعده‌ای عام پیش‌بینی‌پذیر باشد، و فرد در استفاده از انواع موجود قرارداد در راه مقاصد خویش آزاد باشد، شرطهای اساسی حکومت قانون صدق خواهد کرد.

۷. حکومت قانون و عدالت توزیعی

دامنه و نوع اقدامات دولت که دست‌کم علی‌الاصول با یک نظام آزاد سازگار باشد، بسیار وسیع است. ضابطهٔ آزادگذاری (laissez faire) یا ضابطهٔ عدم مداخله، ملاک کافی و وافی به‌دست نمی‌دهد برای فرق گذاشتن میان آنچه در یک نظام آزاد پذیرفتنی است و پذیرفتنی نیست. در درون همان چارچوب حقوقی که امکان می‌دهد جوامع آزاد در حد اعلای کارآمدی عمل کنند، عرصه برای آزمایش و بهکرد بسیار فراخ است. شاید در هیچ نقطه‌ای نتوانیم یقین حاصل کنیم که به‌بهترین ترتیبات و نهادهایی دست یافته‌ایم که سبب شود اقتصاد بازار به‌سودمندترین وجه عمل می‌کند. درست است که پس از استقرار شرایط اساسی نظام آزاد، هر بهبودی در نهادها بناچار آهسته و بتدریج صورت می‌گیرد. اما افزایش دائمی ثروت و دانش تکنولوژیک پیوسته راههایی را نشان خواهد داد برای اینکه دولت امکان یابد خدماتی به‌شهروندان عرضه کند و این امکان را عملی سازد.

پس چرا چنین فشار مداومی وجود داشته است به‌منظور از میان برداشتن محدودیتها برای دولت ــ محدودیتهایی که به‌دلیل حفظ و حراست آزادی فردی ایجاد شده‌اند؟ و اگر چنین عرصهٔ وسیعی برای اصلاح و بهبود در چارچوب

حکومت قانون وجود دارد، چرا اصلاحگران دائماً در تلاش تضعیف و متزلزل کردن آن بوده‌اند؟ پاسخ این است که در چند نسل گذشته برخی هدفها در سیاستگذاری پدید آمده‌اند که در محدودهٔ حکومت قانون دست‌یافتنی نیستند. دولتی که نتواند جز برای اجرای قواعد عام به‌الزام و اجبار متوسل شود، قدرتی برای رسیدن به‌هدفهایی ندارد که به‌وسایلی غیر از آنچه صریحاً به‌دستش سپرده شده نیازمند است. چنین دولتی بویژه نمی‌تواند وضع مادی افراد خاص را معین کند و عدالت توزیعی یا «اجتماعی» را به‌مرحلهٔ اجرا درآورد. پس برای رسیدن به‌این هدفها، ناگزیر از تعقیب سیاستی خواهد بود که بهترین اصطلاح برای توصیف آن (به‌علت ایهام واژهٔ «برنامه‌ریزی») لفظ فرانسهٔ «دیریژیسم» (dirigisme) است، به‌معنای سیاستی که تعیین می‌کند از کدام وسایل خاص باید برای حصول کدام مقصود مشخص استفاده کرد.

اما این درست همان کاری است که هیچ دولت مقید به‌حکومت قانون نمی‌تواند بکند. اگر دولتی بخواهد تعیین کند که وضع افراد خاص باید چگونه باشد، لازم است در موقعیتی باشد که همچنین جهت تلاشهای فردی را تعیین کند. در اینجا حاجت به‌تکرار نیست که اگر دولت با افراد متفاوت یکسان رفتار کند، به‌چه دلایلی نتیجهٔ این کار نابرابری خواهد بود، و اگر اجازه دهد مردم هرگونه دلشان خواست از تواناییهای خود و وسایلی که در دسترسشان است استفاده کنند، چرا پیامدهای این امر از نظر فردی پیش‌بینی‌ناپذیر خواهد بود. اقداماتی ضروری است برای حصول اطمینان از اینکه به‌افراد مطابق تصور شخص دیگری از شایستگی و استحقاقشان اجر و مزد تعلق گیرد، نه بر طبق ارزشی که خدماتشان برای همنوعانشان دارد. محدودیتهایی که حکومت قانون دولت را مقید به‌آنها می‌سازد، جلو اینگونه اقدامات را می‌گیرد یا، به‌عبارت دیگر، مانع تعقیب عدالت توزیعی می‌شود، به‌تفکیک از عدالتی که به‌مناسبات اشخاص و خصوصاً به‌انصاف در دادوستد و وفای به‌تعهدات تعلق می‌گیرد. عدالت توزیعی نیازمند آن است که مرجع و قدرتی مرکزی به‌تخصیص کلیهٔ منابع بپردازد، و به‌مردم گفته شود چه کنند و در خدمت چه هدفهایی باشند. جایی که عدالت توزیعی مطمح نظر باشد، تصمیم به‌اینکه افراد مختلف به‌چه کار وادار شوند، باید در پرتو هدفها و شناختهای برنامه گذاران گرفته

شود، نه بر اساس قواعد عام. وقتی جماعت تصمیم بگیرد که به‌افراد مختلف چه باید داده شود، همان مرجع همچنین باید معین کند که آنان چه باید بکنند.

این تعارض میان آرمان آزادی و تمایل به«تصحیح» توزیع درآمدها بـه‌منظور «عادلانه»تر کردن آن، معمولاً بـوضوح تشـخیص داده نـمی‌شود. امـا کسـانی کـه به‌تعقیب عدالت توزیعی سرگرمند، عملاً می‌بینند در هر حرکت، حکومت قانون سد راهشان است، و باید به‌حکم طبیعت هدفی که دارند، با اقـدامـات تـبعیضی و موردی موافقت کنند. اما چون معمولاً آگاه نیستند که هدفشان با حکومت قانون در اصول منافات دارد، در موارد فردی شروع می‌کنند به‌نادیده گرفتن یا طفره رفتن از اصلی که خود آرزو دارند عموماً حفظ شود. نتیجهٔ نهایی کوششهایشان ضرورتاً نه جرح و تعدیل نظام موجود، بلکه ترک کامل آن از کار درمی‌آید و نشاندن نـظامی یکسره متفاوت با آن، یعنی اقتصاد دستوری.

چنین نظامی که از مرکز برنامه‌ریزی شود یقیناً تواناتر و کارآمدتر از نظام بازار آزاد نخواهد بود؛ ولی نظام مدیریت‌شده از مرکز می‌تواند تضمین کند که به‌افـراد مختلف همان‌چیزی داده خواهد شد که شخص دیگـری تـصور مـی‌کند بـه‌دلایل اخلاقی استحقاق دریافت آن‌را دارند. در محدودهٔ حکومت قانون بسیاری کـارها می‌توان کرد تا بازار مؤثرتر و آرامتر و بی‌دردسرتر عمل کند؛ اما آنچه اکنون مردم آن‌را عدالت توزیعی می‌شمارند هرگز در چارچوب مذکور دست‌یافتنی نیست. ما ناگزیر از بررسی مشکلاتی خواهیم بود که در نتیجهٔ تعقیب عـدالت تـوزیعی در برخی از مهمترین زمینه‌های سیاستگذاری معاصر پیش آمده است. ولی قبل از این کار، باید بپردازیم به‌آنگونه نهضتهای فکری که در دو سه نسل گذشته ایـنهمه در بی‌اعتبار ساختن حکومت قانون مؤثر بوده‌اند و با خوار شمردن این آرمان، قدرت ایستادگی در برابر تجدید حیات حکومتهای خودسر را سست کرده‌اند.

جان گری

آزادیخواهیِ کارل پوپر*

> موجه‌ترین اعتقادهای ما هیچ شالودهٔ مصون و مطمئنی ندارند که بر آن استوار گردند، اما همهٔ دنیا را دعوت به‌اثبات بی‌پایگی خود می‌کنند. اگر این توان‌آزمایی پذیرفته نشود، یا پذیرفته شود ولی شکست بخورد، باز هم تا حصول یقین فاصلهٔ بسیار داریم؛ اما تا جایی که عقل آدمی اجازه می‌دهد آنچه توانسته‌ایم کرده‌ایم؛ از هیچ چیزی که امکان دهد حقیقت به‌ما برسد غفلت نورزیده‌ایم؛ اگر میدان همچنان باز بماند، می‌توانیم امید ببندیم که اگر حقیقت بهتری باشد، وقتی که ذهن انسان آمادهٔ پذیرفتن آن گردد، یافت شود؛ و در این اثنا می‌توانیم مطمئن باشیم که به‌آن نحوه از تقرب به‌حقیقت که در روزگار ما امکان می‌پذیرد دست یافته‌ایم. تنها مقدار یقینی که برای موجودی متعقل دست‌یافتنی است، و یگانه راه دست یافتن به‌آن، همین است و بس[1].

اندیشهٔ سیاسی کارل پوپر به‌رغم تأثیر و نفوذ وسیعی که داشته است، تا همین اواخر بسیار کم مورد توجه منظم نظریه‌پردازان سیاسی دانشگاهی بوده است. آیزایا برلین او را قوی‌پنجه‌ترین منتقد زندهٔ مارکسیسم خوانده و ستوده است[2].

---

* John Gray, *Liberalisms: Essays in Political Philosophy* (London and New York: Routledge, 1989), pp. 10–27.

[جان گری (متولد ۱۹۴۸) عضو هیأت علمی کالج جیزز (Jesus College) در دانشگاه آکسفورد است. (مترجم)]

1. J. S. Mill, *On Liberty* (Everyman edition), p. 83.

2. Isaiah Berlin, *Karl Marx, His Life and Environment* (Oxford: Oxford University Press, 3rd edn, 1963).

مارکسیستها او را یکی از مشاهیر مهاجران سفید [یعنی دست‌راستی] معرفی کرده‌اند و هدف دشنام قرار داده‌اند و گفته‌اند تأثیر مخرب و زیانبار او بوده که عمدتاً به‌فرهنگی ارتجاعی و محتضر، جان تازه‌ای از نظر ایده‌ئولوژی بخشیده است[۱]. دیگران او را پیغمبر آزادی و فعالیت [آزاد] شناسانده‌اند[۲]، و باز برخی دیگر او را با محافظه‌کاران منفوری همچون اوکشات[۳] و نی‌میه[۴] و باترفیلد[۵] به‌یک چوب رانده‌اند که همگی می‌خواسته‌اند «به‌زور مهندسی جزءبجزء[۶] آن ابوطیارهٔ عزیز را همچنان سرپا نگهدارند و راه ببرند[۷].» بنابراین، پوپر بی‌هیچ شبهه کانون چند طوفان عمدهٔ ایده‌ئولوژیک بوده است. همچنین، تعبیرهای مجدد و دگراندیشانهٔ او از اندیشهٔ افلاطون و هگل، مانند دفاعش از پرهیز از ارزشگذاری و فردگرایی روش‌شناسانه در علوم اجتماعی، موجد حجم بزرگی از نوشته‌ها شده که شاخه‌ها و انشعابهای ظریف داشته است. در عین حال، هم هواداران و هم دشمنانش تشخیص داده‌اند که آن نوع خردگرایی نقادانه‌ای که برخی از مریدان وی به‌وجود آورده و پرورانده‌اند برجسته‌ترین خدمت به‌پیکار معاصر با خردستیزی بوده است[۸]. مع‌هذا، کار پوپر در فلسفهٔ اجتماعی و سیاسی با وجود اهمیت اساسی که داشته (و شاهدش مناقشات دیرپای مولود تأثیر آن در طیف گسترده‌ای از رشته‌هاست) هنوز به‌هیچ‌وجه مورد تحقیق نقادانه و مداومی که شایستهٔ آن بوده واقع نشده است. شاید خدمات پوپر به‌نظریهٔ اجتماعی و سیاسی نیز مانند خدمات برتراند راسل،

---

1. Perry Anderson, «Components of the national culture», in *Student Power* (London: Penguin Books, 1969), p. 231.

2. Michael Ivens (ed.), *Prophets of Freedom and Enterprise* (London: Kogan Page for Aims of Industry, 1975).

3. Michael Oakeshot

4. Lewis B. Namier

5. Herbert Butterfield

۶. piecemeal engineering. اشاره‌ای است به‌روش مهندسی اجتماعی جزءبجزء یا تدریجی که پوپر از آن در برابر تغییرات تند انقلابی طرفداری می‌کند. (مترجم)

7. E. H. Carr, *What is History?* (Penguin edn, 1967), p. 156.

۸. رجوع کنید به:
W. W. Bartley III, «Rationality versus the theory of rationality», in M. M. Bunge, *The Critical Approach to Science and Philosophy* (New York: Free Press, 1964);
و نوشته‌های فایرابند، بویژه:
P. K. Feyerabend, *Against Method* (London: New Left Books, 1975).

تحت‌الشعاع موفقیتهای وی در معرفت‌شناسی و منطق قرار گرفته باشد. ولی حقیقت یقیناً این است که سبک جدلی و ردّیه‌نویسی پوپر در نوشته‌های سیاسی او بسیاری از خدمات مثبتش به‌نظریهٔ سیاسی را از دیده پنهان داشته است. همچنین می‌توان بحث کرد که چون بسیاری از مهمترین دلایل پوپر علیه ایده‌ئولوژیهای انقلابی اقامه شده است، این تصور نادرست به‌وجود آمده که فلسفهٔ سیاسی او نوعی مرام محافظه کاری است، و این امر (در دورانی که اندیشهٔ سیاسی محافظه کار بندرت شایستهٔ بررسی جدی دانسته می‌شود) غفلت از آنرا قویتر کرده است[۱].

هدف هر کاوش پرمعنایی در کار پوپر در زمینهٔ نظریهٔ سیاسی باید شناساندن شاخصترین ویژگیهای آن و اظهار نظر دربارهٔ رابطهٔ آن با اندیشهٔ وی در فلسفهٔ علم و ارزیابی خدماتش به‌حل مشکلات محوری اندیشهٔ سیاسی معاصر باشد. در ضمنِ از کار درآوردن این برنامهٔ پژوهشی، امیدوارم در تقویت و تأئید این مدعا در مورد ویژگی دستاورد پوپر در مقام یکی از فیلسوفان سیاسی نیز کامیاب شوم که آثار او حاوی دفاع از آزادیخواهی است (و یکی از نیرومندترین مدافعاتی که تاکنون در قرن بیستم شده است)، و سرچشمهٔ عمدهٔ قدرت آن، این واقعیت است که آزادیخواهی پوپر نیز مانند کانت، مستقر در نظرگاه فلسفی همه‌جانبه‌ای راجع به‌ماهیت شناخت انسانی و عقلانیت و آزادی اندیشه و عمل است. اخیراً حملهٔ پوپر به‌اصول مسلّم اندیشهٔ انقلابی، پاسخی دریافت کرده است. من مدعای خویش را به‌شیوهٔ خود پوپر با بررسی نقادانهٔ آن پاسخ به‌تأئید خواهم رساند. سپس به‌وسیلهٔ مقایسهٔ آزادیخواهی پوپر با جان استوارت میل خواهم کوشید ارزیابی کنم که

---

۱. از جمله منتقدان سرسخت پوپر، این کسان بوده‌اند:

James Petras, «Popperism: the scarcity of reason», *Science and Society* (Winter 1966); Michael Freeman, «Sociology and Utopia: Some reflections on the social philosophy of Karl Popper», *British Journal of Sociology* (March 1975).

دو فیلسوف پیرو ویتگنشتاین، طرفداری پوپر از مهندسی اجتماعی جزءبجزء را هدف نوعی انتقاد بسیار متفاوت قرار داده‌اند:

Rush Rhees and Peter Winch, in *Mind* (1947), and P. A. Schilpp (ed.) *The Library of Living Philosophers, Philosophy of Karl Popper* (La Salle, Ill.: Open Court, 1974), pp. 889–904.

پوپر در جلد دوم کتاب اخیر (ص‌ص ۷۲ــ۱۱۶۵) شخصاً به‌این انتقادها پاسخ گفته است.

اندیشهٔ سیاسی پوپر تا چه حد در فلسفهٔ عمومی او شالودهٔ استوار دارد. و سرانجام بر سبیل پیشنهاد خواهم گفت که فلسفهٔ سیاسی پوپر از راه چه پژوهشهایی ممکن است بیشتر پرورانده شود و توسعه یابد.

خصلت عمومی فلسفهٔ پوپر

محور معرفت‌شناسی پوپر این توصیه[1] است[2] که ابطال‌پذیری[3] ملاک مرزبندی میان گزاره‌ها و نظریه‌های تجربی و غیرتجربی دانسته شود. پوپر پیشنهاد می‌کند که برای تمیز علم از مثلاً اسطوره و مابعدالطبیعه، از ملاک ابطال‌پذیری نظریه‌های علمی استفاده کنیم، و متذکر می‌شود که پذیرفتن این توصیه به‌ما امکان خواهد داد که اموری از قبیل روانکاوی و طالع‌بینی و مارکسیسم را شبه‌علمی بنامیم. برخلاف شرحهای بی‌شماری که از فلسفهٔ پوپر دادهاند[4]، غرض از ملاک مذکور برای مرزبندی هرگز این نبوده که ملاکی برای تعیین جمله‌های ذی‌معنا[5] باشد. نظریهٔ ابطال‌پذیری نه‌تنها ملاکی به‌دست پوپر داد تا بین علم از یک طرف و مابعدالطبیعه و اسطوره و شبه‌علم از طرف دیگر مرزی قائل شود، بلکه او را قادر ساخت راه حلی برای مشکل هیوم در خصوص استقراء پیشنهاد کند. پوپر صحت و اعتبار دلایل

1. proposal

۲. واژهٔ «توصیه» را آگاهانه و عمداً به کار می‌برم به‌منظور تأکید بر خصلت هنجاری و استحسانی نظریهٔ ابطال‌پذیری پوپر که او خود از آغاز بر آن تأکید داشته است ولی منتقدانش، از جمله لاکاتوش، همواره کاملاً به‌آن معترف نبوده‌اند. رجوع کنید به:

Lakatos, «Popper on demarcation and induction» in *Library of Living Philosophers*.

برای آگاهی از انتقاد از رهیافتهای مبتنی بر قول به‌اصالت طبیعت در مورد روش علمی، رجوع کنید به:

Popper, *The Logic of Scientific Discovery* (London: Hutchinson, 1972), pp. 50–6.

3. falsifiability

۴. از جمله رجوع کنید به:

L. Kowalski, *Positivist Philosophy* (Harmondsworth: Penguin, 1970).

این نویسنده هنوز در کتاب فوق‌الذکر از پوزیتیویسم پوپر سخن می‌گوید.

[به‌احتمال قوی اشتباهی در نام نویسندهٔ این کتاب رخ داده است و منظور لشک کولاکوفسکی (Kolakowski) فیلسوف لهستانی معاصر است که کتاب معروفی به‌این اسم دارد. (مترجم)]

۵. در مقابل جمله‌های بی‌معنا یا مهمل که به‌لحاظ لغوی و دستوری درستند اما معنا ندارند. فرق میان گزاره‌های ذی‌معنا و بی‌معنا اساس کار پوزیتیویستهای منطقی (مانند ایر) بود. (مترجم)

هیوم را پذیرفت که درست نیست بر پایهٔ مصادیقی که تجربه کرده‌ایم، صدق قوانین طبیعی ناظر بر آنها را نتیجه بگیریم؛ او همچنین از عدم تقارنِ (صرفاً منطقیِ) اثبات و ابطال حسن استفاده کرد؛ و سپس به‌یاری نظریهٔ ابطال‌پذیری توانست علم را فعالیتی صرفاً و اکیداً استقرایی توصیف کند که حدسها در آن با جرأت و جسارت رواج داده می‌شوند و سپس، با سعی برای ابطال آنها، در بوتهٔ شدیدترین آزمونها قرار می‌گیرند. وقتی فهم ما از علم چنین باشد، می‌بینیم شناخت علمی حاصل می‌شود، ولی نه از طریق استفاده از هیچ‌گونه «نتیجه گیری استقرایی» که بدان وسیله حقیقت نظریه‌ها به‌اثبات یا تأئید برسد یا محتمل دانسته شود، بلکه به‌شیوهٔ حذف خطاها که در آن، فرضیه‌هایی با محتوای تجربی پیوسته افزونتر (یعنی راست‌نما [یا محتمل صدق]) چون از بوتهٔ آزمونهای پیوسته سخت‌تر موفق بیرون می‌آیند، تقویت می‌شوند. پوپر، برخلاف هیوم، هیچ‌گونه نتیجهٔ غیرعقلانی از درهم شکستن استقراء نمی‌گیرد، بلکه عامل سودبخشی و تأثیر در روانشناسی را به‌جای اصل صحت و اعتبار در منطق می‌نشاند، و بدین وسیله به‌عقلانیت در اندیشه و کردار، با این حدس توان دوباره می‌بخشد که یادگیری در آدمیان و همهٔ موجودات انداموار زنده‌ای که مشکل حل می‌کنند حاصل جریان حذف خطاهاست، مشابه تکامل از طریق انتخاب طبیعی، نه ثمرهٔ استقصاء موارد بی‌شمار برای تأئید استقرایی فرضیه‌های عمومی (که امری موهوم و منطقاً ناصحیح و نامنتج است).

بدین قرار، پوپر پیشرفت علمی را جریانی معرفی می‌کند که در آن، نظریه‌هایی که پیوسته راست‌نمایی [یا احتمال صدق][1] بیشتر پیدا می‌کنند در پاسخ به‌مشکلات پیوسته عمیقتر پرورانده می‌شوند. او از این راه رابطه‌ای برقرار می‌سازد بین رشد معرفت و گذر تکاملی از انواع پایینتر به‌انواع بالاتر حیات، و در عین حال فرق میان حل مشکل در موجودات انداموار پایینتر و کار علمی را نیز حفظ می‌کند با تأکید بر این ویژگی که کسی به کار علمی مشغول است خویشتن را مورد انتقاد قرار می‌دهد و خطاها را حذف می‌کند. تکامل‌گرایی پوپر همچنین مرتبط است با نظریهٔ کثرت‌گرایانهٔ او دربارهٔ جهانی سه‌طبقه که نه‌تنها اشیاء مادی و نفسانیات را دربر

1. verisimilitude

می‌گیرد (بترتیب، «جهان ۱» و «جهان ۲» بر حسب نامگذاری او)، بلکه قلمرو معقولات[1] و ساختهای عینی را نیز شامل می‌شود («جهان ۳»)[2]. «جهان ۳» ساختهٔ انسان اما مستقل از اوست از این جهت که مشکلات و نظریه‌های عینی در آن آمادهٔ کشف شدن‌اند. لذا تکامل فرهنگی آدمی عمدتاً در «جهان ۳» روی می‌دهد، و محور فلسفهٔ پوپر این مدعاست که رشد معرفت و فهم انسانی موکول و منوط به‌اتخاذ روش انتقادی است. نشانهٔ رهیافت انتقادی نسبت به‌علوم تجربی، در پیش گرفتن روش حدس و ابطال است؛ اما پوپر روش انتقادی را در بررسی نظریه‌های ابطال‌ناپذیر فلسفی به کار بسته است[3] که نتایجی از جهت سراسر اندیشهٔ آدمی دربر دارد. «رهیافت انتقادی» پوپر حاوی این نظریه است که عقلانیت عبارت از آمادگی برای شنیدن انتقادات است[4]. فلسفهٔ عمومی پوپر عمدتاً به‌لحاظ نظریهٔ انتقادی آن در زمینهٔ عقلانیت و اعتقاد به‌لغزش‌پذیری یا شکاکیت پویا[5] در معرفت‌شناسی، و واقع‌بینی یا عینیت‌گرایی در هستی‌شناسی، جالب است، یعنی از این جهت که شناخت را با پای‌بندی به‌شعور متعارف یا عقل سلیم دربارهٔ دنیا جمع می‌کند.

یکی از جنبه‌های اندیشهٔ پوپر که همواره مایهٔ مناقشه بوده، ماهیت رابطهٔ نظریات وی در فلسفهٔ علم با فلسفهٔ سیاسی اوست. از مدعیات محوری منتقدان پوپر یکی این است که فلسفهٔ سیاسی او با آرائش راجع به‌روش علمی هماهنگ نیست، زیرا او به‌نظر می‌رسد در علم ستایشگر انقلاب مدام باشد و در زندگی سیاسی طرفدار اصلاحات تدریجاً فزاینده. بنابراین، اهمیت حیاتی دارد که نخست این مسأله را فیصله دهیم که آیا دو بخش فلسفهٔ وی واقعاً رابطهٔ منطقی با یکدیگر

---

1. intelligibles

۲. مبدع اسامی این سه جهان سِر جان اکلیز (Sir John Eccles) بوده است.

3. Popper, *Conjectures and Refutations* (London: Routledge & Kegan Paul, 1963), pp. 193–200.

۴. بحث شده است که از آنجا که هر انتقادی از خردگرایی سراسر انتقادی، انتقادپذیری آن‌را به‌اثبات می‌رساند و بدین وسیله آن‌را تقویت می‌کند، بنابراین، نظریهٔ مذکور خود به‌خویش صحت و اعتبار می‌دهد و لذا نقض غرض می‌کند. رجوع کنید به:
J. W. N. Watkins, «Comprehensively critical rationalism», in *Philosophy* (1969).

۵. اصطلاح «شکاکیت پویا» از پوپر است. رجوع کنید به:
Objective Knowledge (Oxford: Oxford University Press, 1973), p. 99.

دارند یا نه. روشن است که هم این ادعا که فلسفهٔ سیاسی پوپر با فلسفهٔ علم مباینت دارد مبتنی بر فرض وجود رابطهٔ منطقی قوی بین آنهاست، و هم این ادعا که فلسفهٔ سیاسی او از فلسفهٔ علم لازم می‌آید. برخی از موثقترین شارحان پوپر کارهای او در زمینهٔ تفکر سیاسی را مستقیماً برخاسته از نظریاتش در روش علمی دانسته‌اند. مثلاً براین مگی گفته است که فلسفهٔ سیاسی پوپر «چنان با فلسفهٔ علم او درهم تنیده‌اند که هیچ درزی میانشان نیست[1]»، و در پاسخ مگی که تفکر او «در این دو حوزهٔ بظاهر متفاوت از یک قسم است»، پوپر تصدیق کرده که «بعضی تصورات مشترک بینشان وجود دارد[2].» اما جای دیگر پوپر گفته است که نظریهٔ اجتماعی او با آرائش در فلسفهٔ علم «تضاد شدید» دارد[3]. به‌جای اینکه بخواهم با توسل به گواهان یا منابع دست دوم این مسأله را فیصله دهم که آیا جنبه‌های معرفت‌شناختی و سیاسی اندیشهٔ پوپر همان‌قدر از یکدیگر جدایی‌ناپذیرند که بر اساس اتهام مباینت یا تشخیص رابطهٔ لازم و ملزوم بین آنها مسلم شمرده می‌شود، شاید بهتر است بلافاصله تز اصلی خویش را در باب اندیشهٔ سیاسی او بیان کنم (و سپس به‌دفاع از آن بپردازم). تز من این است که آن دسته از منتقدان پوپر که فرض را بر وجود رابطهٔ وابستگی میان فلسفهٔ سیاسی و معرفت‌شناسی او قرار داده‌اند به‌خطا نرفته‌اند، ولی این ادعا که مباینتی بین این دو بخش اندیشهٔ پوپر وجود دارد آشکارا ناشی از فهم ناقص هر دو بخش است و، بنابراین، کسی که چنین ادعایی کند، از درک صحیح ماهیت رابطهٔ آنها ناتوان است.

فلسفهٔ علم و علم سیاست: برخی تأملات دربارهٔ انتقاد دکتر فریمن از اندیشهٔ سیاسی پوپر

هم لیبرالها و هم مارکسیستها پرمعناترین قسمت اندیشهٔ سیاسی پوپر را حملهٔ او

---

1. Brian Magee, *Popper* (London: Fontana, 1973), p. 99.

2. B. Magee (ed.), *Modern British Philosophy* (London: Secker and Warburg, 1971), pp. 79–80.

[این بخش از کتاب فوق که به‌صورت گفت‌وگویی میان مگی و پوپر است، به‌همین قلم به‌فارسی ترجمه و به‌جلد چهارم برگردان فارسی جامعهٔ باز و دشمنان آن الحاق شده است. (مترجم)]

3. *Archives Européennes de Sociologie* (1970), vol. 11, p. 225.

دانسته‌اند به‌آنچه به‌تشخیص خودش فرضهای اساسی ایدئولوژی انقلابی است. روش تصریحی پوپر این است که پیش از آنکه موضع خصم را مورد انتقاد قرار دهد، نخست آن‌را تقویت کند. به‌پیروی از این روش، پوپر با تشریح (و گاهی اقامهٔ) دلایل در تأئید آموزه‌های عمده‌ای که فکر می‌کند پایهٔ اندیشهٔ انقلابی است، نقد خود از انقلاب‌طلبی را بسط و پرورش می‌دهد. نخستین آموزه‌ای که برای بحث برمی‌گزیند اصالت تاریخ[1] است که آن‌را چنین تعریف می‌کند:

> نگرشی به‌علوم اجتماعی که مسلم می‌شمارد پیش‌بینی تاریخی هدف اصلی آن علوم است، و فرض را بر این می‌گذارد که هدف مذکور با کشف «ضرباهنگها[2]» یا «الگوها»، «قوانین» یا «روندها»یی که پایهٔ سیر تکاملی تاریخ است، به‌دست می‌آید[3].

یکی دیگر از آموزه‌های مؤید ایدئولوژی انقلابی که با اصالت تاریخ پیوند نزدیک دارد، اصالت کل[4] است که، بنا به‌تعریف پوپر، می‌گوید رویدادهای بشری جزیی از «کل اجتماعی[5]» است و باید در متن آن درک شود. اصحاب نگرش مبتنی بر اصالت کل نسبت روشهای علوم اجتماعی همچنین ضروری می‌دانند که برخوردی ناشی از اعتقاد به اصالت کل یا ناکجاآبادی[6] در قبال مهندسی اجتماعی اتخاذ شود، یعنی برخوردی بر اساس برنامه یا نقشه‌ای معین و قطعی[7]. پوپر می‌گوید که برخورد ناکجاآبادی با مهندسی اجتماعی که مورد ستایش اصحاب ایدئولوژی انقلابی است بر طرز فکری ماقبل‌علمی و غیرعقلانی استوار است[8]، از قبیل برخوردهایی که در اصالت تاریخ و اصالت کل جا افتاده، و طرفداری از مهندسی اجتماعی ناکجاآبادی کاری غیرمسؤولانه است و سعی برای عملی ساختن آن به‌فاجعه می‌انجامد.

دکتر مایکل فریمن در حمله‌ای اخیر به‌اندیشهٔ اجتماعی و سیاسی پوپر، بویژه

---

1. historicism
2. «rhythms»
3. Popper, *The Poverty of Historicism* (London: Routledge & Kegan Paul, 1972), p. 3.
4. holism
5. «social whole»
6. Utopian
7. *The Poverty...*, p. 67.
8. Michael Freeman, «Sociology and Utopia: some reflections on the social philosophy of Karl Popper», *British Journal of Sociology* (March 1975).

به‌این مسأله توجه کرده است که پوپر ادعا دارد برخورد «ناکجاآبادی» با مهندسی اجتماعی آشکارا غیرعلمی و غیرعقلانی است و این خود دلیل روشن وجود ورطه‌ای پهناور بین معرفت‌شناسی اوست از یک‌سو که در آن لغزش‌پذیری به‌حساب گرفته می‌شود، و فلسفهٔ اجتماعی «جزمی» و «پیش‌تجربی» وی از سوی دیگر. فریمن پس از تشریح ادعای خود که اندیشهٔ سیاسی پوپر نوعی «محافظه‌کاری معرفت‌شناسانه[1]» دربر دارد که آشکارا مباین با اعتقاد به‌ابطال‌پذیری در فلسفهٔ علم اوست، به‌عنوان سؤالی که جواب آن واضح است، می‌پرسد:

چرا ناکجاآبادگرایان نباید قوانینی را که [به‌ادعای پوپر] صرفاً موقت و امتحانی است زیر پا بگذارند؟ اگر هر قانونی را بتوان با استناد به‌تجربه رد کرد، آیا می‌شود ناکجاآبادگرایان را سرزنش کرد؟ اگر هر شناخت علمی موقت و امتحانی است، و اگر بر پایهٔ شناخت علمی، نظریه‌های اجتماعی، ناکجاآبادی تشخیص داده شوند، پس در هر موردی که نظریه‌ای اجتماعی ناکجاآبادی دانسته شود این تشخیص نیز به‌همان وجه موقت و امتحانی است.

فریمن ادامه می‌دهد:

من نام «محافظه‌کاری معرفت‌شناسانه» را برای این جنبهٔ فلسفهٔ پوپر پیشنهاد می‌کنم. محافظه‌کاری معرفت‌شناسانه عبارت از این موضع است که بعضی اصلاحات اجتماعی پیشنهادی باید رد شوند زیرا قوانین علمی را نقض می‌کنند.

فریمن نتیجه می‌گیرد:

در سطح معرفت‌شناسی، اعتراض او [یعنی پوپر] به‌ناکجاآبادگرایی این است که [این اعتقاد] قوانین علم را نقض می‌کند. اما بنا به‌گفتهٔ خود پوپر، قوانین علمی همیشه موقت و امتحانی است، و این امر نقد ناکجاآبادگرایی را از دو جهت سست می‌کند. زیرا اولاً بدین معناست که تشخیص اینکه هر نظریهٔ اجتماعی «ناکجاآبادگرایانه» است ضرورتاً همواره جنبهٔ موقت دارد. ثانیاً چون پوپر مکرر در مکرر اعلام می‌کند که روح راستین علمی به‌معنای این است که با جدیت و شدت در پی ابطال قوانین موقت خود باشیم، به‌نظر می‌رسد که نظریهٔ پوپر در خصوص رشد معرفت، آزمایشهای ناکجاآبادی را به‌جای منع کردن، تشویق می‌کند[2].

1. «epistemological conservatism»
2. Freeman, op.cit., pp. 22, 31–2.

اتهام مباینت و ناسازگاری نظریات، به‌شکلی بسیار مشابه، از جانب ارنست گلنر نیز به‌پوپر وارد شده است:

> بین فلسفهٔ علم پوپر و نظریهٔ اجتماعی او، هم وحدت و مشابهت وجود دارد و هم عدم تقارن و تنش. در اخلاق اجتماعی او، فضیلت گوش شنوا داشتن مورد ستایش قرار می‌گیرد که معادل اجتماعی ابطال‌پذیری است، یعنی پای‌بندی به‌اصول اجتماعی بدون خشکی و تصلب همراه با روحیهٔ آمادگی برای یاد گرفتن و نوآوری و آزمایش و تغییر... ولی نوعی عدم تقارن چشمگیر نیز ظاهر می‌شود. در علم، گوش شنوا داشتن مستلزم تن دادن به‌بالاترین ریسکهاست. در امور اجتماعی، عکس این امر توصیه و تحسین می‌شود[۱].

بنا به‌ادعای دکتر فریمن، رد مهندسی اجتماعی ناکجاآبادی از جانب پوپر حاکی از قسمی جزمیت است، حال آنکه در آن قسم معرفت‌شناسی که بر اعتقاد به‌ابطال‌پذیری پی‌ریزی شده، روحیهٔ نقادی مشاهده می‌شود. بنابراین، مردود دانستن مهندسی اجتماعی ناکجاآبادی با آن روحیه سازگاری ندارد. او سپس به‌پوپر اتهام می‌زند که برخوردی غیرنقادانه و پیش‌تجربی با جامعه‌شناسی انقلاب دارد. به‌عقیدهٔ او، برخورد جزمی پوپر با جامعه‌شناسی انقلاب از اینجا آشکار می‌شود که وی چند جا در نوشته‌هایش ادعا می‌کند که پیروی از نظریه‌های مبتنی بر اصالت تاریخ و اصالت کل علت مهم وحشت‌افکنیهای توتالیتر در قرن بیستم بوده است، اما هرگز نه دلیلی در تأئید این ادعا می‌آورد و نه دلایل مخالف را به‌حساب می‌گیرد. طرفداری پوپر از مهندسی اجتماعی تدریجی یا جزءبجزء غیرنقادانه است زیرا او جزماً از بررسی این فرضیه سر باز می‌زند که «در بسیاری از اوضاع مهم تاریخی، مهندسی اجتماعی جزءبجزء چارهٔ کارسازی برای مشکلات مردم در فلان جامعه نیست[۲].» به‌نظر فریمن، فلسفهٔ اجتماعی پوپر نه‌تنها ناسازگارانه پیش‌تجربی و غیرنقادانه است، بلکه عمیقاً محافظه‌کار و مبیّن قسمی منافع فرقه‌ای است. محافظه‌کاری آن از اینجا پیداست که پوپر گرچه بارها تأکید می‌ورزد که انقلاب به‌قیمتی وحشتناک تمام می‌شود، «هرگز به‌خود مجال نمی‌دهد که بهای احتمالی

---

1. Ernest Gellner, *The Legitimation of Belief* (Cambridge: Cambridge University Press, 1974), p. 172.
2. Freeman, op.cit., p. 26.

مهندسی اجتماعی جزءبجزء را حساب کند[1]. شاهد خصلت ایدهئولوژیک اندیشهٔ سیاسی پوپر غفلت از این امکان است که «ممکن است در بعضی شرایط تاریخی، افراد عاقل ارزشهای دیگری را بالاتر از آزادی اندیشه و بیان قرار دهند.» غفلت او از این امر با این مدعا تبیین می‌شود که «فلسفهٔ پوپر نوعی ایدهئولوژی طبقاتی است ــ ایدهئولوژی طبقهٔ علمی[2].»

به‌نظر من، حملهٔ دکتر فریمن به‌اندیشهٔ اجتماعی پوپر حاوی چکیدهٔ چند سوءتصور شایع دربارهٔ عقاید او راجع به‌رشد معرفت علمی است و دلایل وی در رد مهندسی اجتماعی ناکجاآبادی. نخست باید یادآوری کرد که پوپر هیچ جا در نوشته‌های سیاسی خود هیچ اصلاح اجتماعی توصیه‌شده‌ای را به‌دلیل مردود بودن آن بر پایهٔ قوانین علمی، به‌طور قطعی «ناکجاآبادی» تشخیص نمی‌دهد. چنین تشخیصی برخلاف اعتقاد پوپر به‌لغزش‌پذیری می‌بود و همچنین سخن خود او را نقض می‌کرد که می‌گوید:

> بازشناختن این امر به‌عنوان یکی از اصولِ هرگونه نظر عاری از پیشداوری نسبت به‌سیاست ضروری است که در امور بشری همه چیز ممکن است، و خصوصاً هیچ تحولی را که به‌تصور درآید نمی‌توان مردود دانست به‌دلیل اینکه گرایش آدمی به‌پیشرفت یا هریک از سایر قوانین ادعایی ناظر بر طبیعت انسانی را نقض می‌کند[3].

پوپر برای محفوظ ماندن از هرگونه اتهام به‌جزمیت آنقدر احتیاط به‌خرج می‌دهد که بلافاصله پس از فهرست کردن قوانین یا فرضیه‌های احتمالی جامعه‌شناسی، در ادامه می‌گوید: «هیچ چیزی در اینجا دربارهٔ قوت دلایل و شواهد له این فرضیه‌ها مسلم گرفته نمی‌شود که صورت‌بندیشان یقیناً می‌توانست بمراتب بهتر از این باشد[4].» دکتر فریمن بحق تأکید می‌کند که یکی از تالیهای حتمی و

1. Ibid., p. 27.
2. Ibid., p. 32.
3. Popper, *The Open Society and Its Enemies* (London: Routledge & Kegan Paul, 1972), vol. III, p. 187.
[ترجمهٔ فارسی به‌همین قلم تحت عنوان جامعهٔ باز و دشمنان آن، تهران، انتشارات خوارزمی، جلد اول ۱۳۶۴، جلد دوم ۱۳۶۵، جلد سوم ۱۳۶۶، جلد چهارم ۱۳۶۹. (مترجم)]
4. *The Poverty...*, p. 63.

اجتناب‌ناپذیر رأی پوپر در خصوص ماهیت حدسی معرفت علمی این است که هر تشخیصی در این باب که چه چیزی باید یکی از قوانین طبیعت محسوب شود موقت و دائماً در معرض برافتادن است. بعلاوه، یکی از ویژگیهای عمدهٔ رأی پوپر در مورد وحدت روش در علوم طبیعی و اجتماعی این است که تبیین و پیش‌بینی در هر دو یکی است. به‌نوشتهٔ او، «یکی از همانندیهای واقعاً بنیادی بین علوم طبیعی و اجتماعی [ناشی از] وجود قوانین یا فرضیه‌های جامعه‌شناسی است که مشابهت دارند با قوانین یا فرضیه‌های علوم طبیعی.» در هر دو مورد، این قوانین را می‌توان با قول به‌اینکه فلان چیز نمی‌تواند روی بدهد، به‌صورت تکنولوژیک بیان کرد. اما در عین حال، هیچ دلیلی وجود ندارد که پوپر آگاه نیست که چنین ادعایی ممکن است بی‌پایه باشد. به‌طور کلی، عجیب و غیرعادی است که کسی تعبیر «محافظه‌کاری معرفت‌شناسانه» را به‌رأیی در باب معرفت علمی اطلاق کند که به‌موجب تز محوری آن حتی تأئیدشده‌ترین نظریه فقط تا هنگامی پذیرفتنی است که هیچ آزمونی به‌وسیلهٔ سعی برای ابطال آن، ضعفی در آن آشکار نکرده و حاکی از وجود نظریه‌ای بهتر نبوده است، و نتایج و استلزامات آن‌را در زمینهٔ سیاست، پوپر خود بتأکید بیان کرده است.

اگر استدلال پوپر در رد مهندسی اجتماعی ناکجاآبادی، استدلال بر پایهٔ این مدعا نیست که برخی از اصلاحات اجتماعی توصیه‌شده باید بر اساس قوانین علمی مردود دانسته شوند، پس چیست؟ لااقل عمدتاً استدلالی است که در آن به‌شرطهای از لحاظ تجربی ضروری برای هرگونه مهندسی اجتماعی مؤثر استناد می‌شود. البته باید تصدیق کرد که همچنین در آن به‌این امر استناد می‌شود که آرزوی ناکجاآبادی کنترل و بازسازی «کل» جامعه، از حیث منطقی محال است. به‌نوشتهٔ پوپر: «به‌بسیاری دلایل، کنترل همه یا تقریباً همهٔ این مناسبات [اجتماعی] محال است، کمترین دلیلش هم اینکه با اعمال هر کنترل جدیدی بر مناسبات اجتماعی، انبوهی از مناسبات اجتماعی جدید ایجاد می‌کنیم که باز باید کنترل شوند. مختصر اینکه غرض از محال در اینجا، محال از حیث منطقی است[1].»

1. Ibid., pp. 79–80.

استدلال پوپر در رد امکان منطقی برخوردی ناکجاآبادی با مهندسی اجتماعی رابطهٔ نزدیک دارد با استدلال او در رد روش مبتنی بر اصالت کل در علوم اجتماعی که (وی ثابت می‌کند) کیفیت گزینشی هر مشاهده و وصفی را نادیده می‌گیرد و می‌خواهد وارد کار منطقاً محال بررسی «کل اجتماعی» شود. هماهنگ با این استدلالها، پوپر می‌گوید: «از این دو روش [یعنی مهندسی اجتماعی جزءبجزء و مهندسی اجتماعی ناکجاآبادی]، من معتقدم یکی امکان‌پذیر است و دیگری اصلاً وجود ندارد، یعنی محال است[1].» استدلالهای پوپر در رد امکان منطقی مهندسی اجتماعی ناکجاآبادی البته استدلالهایی منطقی است. دقیقاً. پس ممکن بود چه چیز دیگری باشد؟ استدلالهایی پیش‌تجربی یا مستقل از تجربه است، زیرا در این مرحله از نقد ناکجاآبادگرایی هیچ قسم استدلال دیگری مناسب نبود.

با توجه به‌اینکه پوپر بارها وجود و امکان منطقی مهندسی اجتماعی ناکجاآبادی را انکار می‌کند (انکارهایی که دکتر فریمن بدون اظهار نظر نقل کرده است) شگفت است که فریمن باز «فرضیه‌ای جامعه‌شناختی» پیشنهاد می‌کند که می‌گوید «پوپر آنرا مردود می‌داند، و رد آن بخش اعظم ردیهٔ او بر مهندسی اجتماعی ناکجاآبادی را باطل و بی‌اثر می‌سازد.» این فرضیه همان است که می‌گوید: «در بسیاری از اوضاع مهم تاریخی، مهندسی اجتماعی جزءبجزء چارهٔ کارسازی برای مشکلات مردم در فلان جامعه نیست[2].» چنانکه دکتر فریمن متذکر شده است[3]، تز پوپر این است که، در عمل، ناکجاآبادگرایان همیشه مجبورند «آنچه را ذاتاً روشی جزءبجزء است، منهای خصلت احتیاط‌آمیز و خودسنج آن، به‌شیوه‌ای درهم‌برهم و ناشیانه ولی بلندپروازانه و بی‌رحمانه به کار بندند[4].» اگر فرضیه‌ای که دکتر فریمن از ما می‌خواهد در نظر بگیریم التزاماً بر این دلالت داشته باشد که در بعضی اوضاع، مهندسی اجتماعی ناکجاآبادی برخوردی کارساز با مشکلات اجتماعی است، و اگر دلایل پوپر بر محال بودن چنین فرضیه‌ای از لحاظ منطقی اساساً کارساز باشد، او حق دارد (و حتی ناگزیر است) مستقل از تجربه آن را رد کند. شق دیگر البته این است که فرضیهٔ دکتر فریمن مستلزم چنین چیزی نباشد، که در

1. Ibid., p. 68.
2. Freeman, op.cit., p. 24.
3. Ibid.
4. *The Poverty...*, p. 68.

این صورت هیچ‌کس (و به‌طریق اولی پوپر) تمایلی به‌رد آن نخواهد داشت. در واقع، پوپر خود یادآوری کرده است که «بی‌نهایت امکانات فاجعه‌های محلی و جزیی و کلی وجود دارد[1].» بنابراین، بخوبی امکان دارد «اوضاع تاریخی مهمی» باشد که در آنها هیچ «چارهٔ کارسازی بر مشکلات مردم در فلان جامعه» وجود نداشته باشد.

واقعیت این است که روشن نیست دکتر فریمن اصطلاح «مهندسی اجتماعی جزءبجزء» را به‌چه معنایی به کار می‌برد. از پوپر انتقاد می‌کند که چرا «اصالت کل» را به‌دو معنا به‌کار برده که هر دو نارساست: معنایی شدید التزاماً دال بر هدف تغییر کل جامعه، که شدیدتر از آن است که به‌مارکس یا هیچ متفکر مهم دیگری قابل اطلاق باشد؛ و معنایی خفیف التزاماً دال بر تغییرات جزءبجزء بدون احتیاط یا خودسنجی، که زیادی خفیف است چون ظاهراً هیچ‌کس نمی‌خواهد محتاط و سنجشگر نباشد، و چون امکان نمی‌دهد منازعهٔ ایده‌ئولوژیک میان انقلاب‌طلبان تندرو و اصلاح‌طلبان آزادیخواه را فیصله دهیم. دکتر فریمن مدعی است که پوپر اصطلاح «مهندسی اجتماعی مبتنی بر اصالت کل (یا ناکجاآبادی)» را به‌هر دو معنا به‌کار برده است، و هر دو را به‌دلیل اینکه ناقص و نارساست رد می‌کند، ولی خود هیچ ملاکی به‌دست نمی‌دهد که مرز بین این دو برخورد با مهندسی اجتماعی را معین کنیم. فریمن از هر وقت بیشتر هنگامی به‌تعریف شق دیگری در برابر مهندسی اجتماعی جزءبجزء پوپر نزدیک می‌شود که تصدیق می‌کند مارکس را به‌یک معنا می‌توان طرفدار اصالت کل دانست. می‌نویسد:

> او [یعنی مارکس] ... می‌خواست «کل جهان اجتماعی را از بیخ و بن دگرگون سازد»، به‌معنای خفیف «کل»، یعنی به‌معنای تغییر بعضی از ویژگیهای ساختاریِ دارای اهمیت حیاتی برای توزیع قدرت و امکانات زندگی در جامعه[2].

بر اساس این ملاک، وقتی مهندسی اجتماعی موفق به‌تغییر «بعضی از ویژگیهای ساختاری» جامعه شود، دیگر نمی‌توان گفت به‌طور غیرقابل قبولی جزءبجزء و اصلاح‌طلبانه و تدریجاً متزاید است. این ویژگیها چیست؟ واضح است

---

1. Popper, *Objective Knowledge*, p. 22.

2. Freeman, op.cit., p. 24.

که هر شرحی در این‌باره که جنبه‌های تعیین‌کنندهٔ سازمان اجتماعی از نظر توزیع امکانات زندگی در جامعه چیست، نمی‌تواند حدسی نباشد. پس هر وصفی مبنی بر اینکه فلان اصلاح اجتماعی، ریشه‌ای و ناشی از اعتقاد به‌اصالت کل است، نه جزء‌بجزء و اصلاح‌طلبانه، موکول به‌مسلم گرفتن صحت و کفایت حدس نخستین در این‌باره است که ویژگیهای تعیین‌کننده و اساسی سازمان فلان جامعه چیست. بنابراین، «مهندسی اجتماعی ناکجاآبادی» اصطلاحی می‌شود سرشار از نظریه. وانگهی، از خصلت حدسی هر تشخیصی دایر بر اینکه ویژگیهای ساختاری اساسی جامعه چیست، چنین برمی‌آید که مهندسان اجتماعی باید انتظار داشته باشند آزمایشهایشان ضعفها ــ و احیاناً ضعفهای اساسی ــ حدس نخستین را آشکار کند. نظر پوپر هم (که بزودی به‌آن بازخواهم گشت) همین است که در جوامعی که حکمرانانشان دست به‌مهندسی اجتماعی ناکجاآبادی زده‌اند، این درست آن‌چیزی است که روی داده است.

پیشتر گفتم که استدلال پوپر در رد ناکجاآبادگرایی عمدتاً استدلالی است که در آن به‌شرطهای از لحاظ تجربی ضروری برای هرگونه مهندسی اجتماعی مؤثر استناد می‌شود. این شرطها، به‌عقیدهٔ پوپر، چیست؟ تعجب ندارد که بسیار مشابه شرطهایی باشد که او برای پیشرفت علمی مسلم دانسته است:

> ... آنچه به‌هر دانشمند انضباط فکری و ذهنی می‌دهد و عینیت علم و سنت بحثهای نقادانهٔ علمی دربارهٔ اندیشه‌های نوین را حفظ می‌کند، خصلت همگانی علم و نهادهای مربوط به‌آن است[1].

همین‌طور، به‌اعتقاد پوپر: «پیشرفت در نهایت عمدتاً به‌عوامل سیاسی وابسته است: به‌نهادهای سیاسی حافظ آزادی اندیشه: به‌دموکراسی[2].» از نظریهٔ نهادی پوپر دربارهٔ پیشرفت چنین برمی‌آید که در تطبیق آن بر حیات سیاسی، امکان انتقاد از سیاستهای حکومت باید به‌وسیلهٔ نهادهای سیاسی ساخته‌شده (یا اصلاح‌شده) به‌منظور رسیدن به‌آن هدف حفظ و حراست شود. پوپر رشد معرفت را جریانی می‌داند (خودسنج در حد آرمانی) برای حذف خطاها. از این تلقی او مستقیماً چنین

---

1. *The Poverty...*, pp. 155–6.
2. Ibid., p. 155.

نتیجه می‌شود که هر مهندسی اجتماعی بدون انتقاد و سنجش دائمی هدفها و روشهای آن، بناچار بی‌اثر خواهد بود. اما ضرورت انتقاد دائم از سیاستهای حکومت همچنین ناشی از نتایج نامقصود و غالباً ناخواسته‌ای است که از هیچ عمل سیاسی جدایی‌پذیر نیست.

پوپر بویژه چند فرضیهٔ مهم مطرح می‌کند حاکی از اینکه مهندسی اجتماعی به‌مقیاس کلان به‌منظور حصول تغییرات اجتماعی دامنه‌دار، احتمالاً بخصوص بی‌اثر خواهد ماند. اولاً در هر برنامهٔ مهندسی اجتماعی به‌مقیاسی تقریباً در حد آرزوهای همه‌گیر و ناشی از اعتقاد به‌اصالت کل، آنقدر چیزها همه یکباره انجام می‌پذیرد که بسیار دشوار می‌توان معین کرد که هر تغییر حاصله ناشی از کدام اقدام بوده است. در علوم اجتماعی نیز همچون علوم طبیعی، آزمودن نظریه‌ها نیازمند ثبات زمینه و شرایط است تا مقایسهٔ نتایج سیاستهای مختلف امکان‌پذیر گردد. یکی از استدلالهای محصول اعتقاد به‌اصالت کل این است که «در هر جامعه‌ای، آثار تغییرات کوچک در آثار پردامنهٔ بخش بجامانده و تغییرنکردهٔ چارچوب اجتماعی غرقه می‌شود و، بنابراین، نه قابل ارزیابی است و نه ممکن است مؤثر بیفتد[1].» ولی آنچه طرفداران این استدلال بعید می‌نماید بتوانند در دلایل خود بگنجانند شناخت آزمایشی فراوانی است که بدون آزمایشهای همه‌گیر و مبتنی بر قول به‌اصالت کل، از حیات اجتماعی به‌دست می‌آید. البته این گفته بدان معنا نیست که حصول شناخت از جامعه به‌وسیلهٔ مهندسی جزءبجزء هرگز ممکن است کاری ساده و سرراست باشد. چنانکه پوپر گفته است:

> بسیاری از آزمایشهای بغایت دلخواه، ولو کیفیت جزءبجزء داشته باشند نه ناکجاآبادی، مدتهای دراز به‌صورت رؤیا باقی خواهند ماند. در عمل، او (یعنی دانشمند علوم اجتماعی یا مهندس پیرو روش جزءبجزء) متأسفانه باید به‌آزمایشهای ذهنی تکیه کند و به‌تحلیل اقداماتی در سیاست که از نظر علمی تحت شرایط و به‌شیوه‌ای بسیار نامطلوب به‌عمل می‌آید[2].

مهندسی اجتماعی جزءبجزء شناختی از چگونگی کارکرد جامعه به‌دست می‌دهد که بدبختانه از جهت مقاصد ما نابسنده است. اما تصدیق به‌این امر بدان معنا نیست که

---

1. Gellner, op.cit., p. 172.

2. *The Poverty*..., p. 97.

نمی‌توانیم از این طریق هیچ چیزی یاد بگیریم. از آن بالاتر اینکه اذعان به‌محدودیتهای شیوهٔ جزءبجزء به‌هیچ‌وجه نشان نمی‌دهد که شیوهٔ بهتری وجود دارد.

ثانیاً پوپر حدسهایی می‌زند دربارهٔ آثار کنترل و برنامه‌ریزیهای اجتماعی برمبنای اعتقاد به‌اصالت کل که مجموعاً از بسیاری جهات ثابت می‌کند که اینگونه کوششها ناگزیر نتایج منفی به‌بار خواهد آورد. زیرا می‌توان انتظار داشت که هر کوششی برای اجرای برنامه‌هایی بر این مبنا و به‌منظور بازسازی اجتماعی، با مخالفت گسترده روبرو خواهد شد. علت بعضاً این است که چنین برنامه‌هایی، چه از حیث فکری و چه به‌لحاظ اجرایی، تند و افراطی است و، به‌این جهت، به‌منافع خیلی از مردم آسیب خواهد رساند؛ و بعضاً اینکه نمی‌توان عاقلانه فرض کرد که اجماعی در خصوص مطلوبیت هدفهای طراحان اینگونه برنامه‌ها به‌وجود خواهد آمد. اگر قرار باشد راه اجرای چنین برنامه‌هایی با این قبیل مخالفتها سد نشود، رژیم انقلابی مجبور خواهد بود قدرِتمداری پیشه کند و کسانی را که مقاومت بورزند بزور وادار به‌اطاعت از برنامه‌ها سازد. اما به‌محض اینکه چنین شود، انقلابیون خود را ناگزیر خواهند دید از هرگونه انتقاد و مخالفت، هرقدر هم سازنده و توأم با حسن نیت، جلوگیری کنند و، در نتیجه، بزودی به‌جایی خواهند رسید که به‌هیچ وسیله نخواهند دانست هدفهای آغازینشان تا چه حد واقعاً عملی می‌شود. در این مرحله، تصور اصلی از برنامهٔ ناکجاآبادی احتمالاً از هر قسم انتقادی (بویژه انتقادهای تند و اساسی) محفوظ و مصون می‌ماند، و روز به‌روز منتقدان بیشتر به‌خیانت و بدخواهی متهم خواهند شد.

پوپر این جریان را در بحث دیگری اینچنین بوضوح خلاصه کرده است:

> محتملترین تحول... این است که کسانی که در لحظهٔ پیروزی واقعاً قدرت را در دست داشته‌اند... طبقه‌ای جدید، طبقه‌ای جدید حاکم بر جامعه‌ای جدید تشکیل دهند و حکومت اشرافی یا دیوانسالاری جدیدی به‌وجود آورند؛ و از آن محتملتر اینکه بخواهند این واقعیت را پنهان کنند... ایدئولوژی انقلابی برای مدافعه و توجیه‌گری در خدمتشان خواهد بود: هم برای توجیه استفاده‌ای که از قدرتشان می‌کنند و هم برای تثبیت آن قدرت و خلاصه به‌عنوان «افیونی جدید برای مردم»[1].

---

1. *The Open Society...*, vol. II, p. 138.

[جامعهٔ باز و دشمنان آن، ترجمهٔ عزت‌الله فولادوند، ج ۴، ص ۹۳۹. پوپر این مطلب را در فصلی به‌نام «ظهور سوسیالیسم» و در بحث از پیشگویی مارکس در خصوص ظهور جامعهٔ بیطبقه پس از پیروزی انقلاب پرولتاریا نوشته است. کتاب میلوان جیلاس، طبقهٔ جدید (ترجمهٔ فارسی، دکتر عنایت‌الله رضا) دربارهٔ پیدایش چنین طبقه‌ای در جوامع کمونیستی اروپا مؤید نظر پوپر بوده است. (مترجم)]

انقلابیون پس از متمرکز ساختن قدرت به‌منظور پیشگیری از خرابکاری در برنامهٔ ناکجاآبادی خود و، بدین ترتیب، محروم کردن خویش از بسیاری اطلاعات مربوط به‌موفقیت آن برنامه، احتمالاً به‌اقدامات موردی (یا «برنامه‌ریزی بی‌برنامه») متشبث خواهند شد تا بر مسند قدرت باقی بمانند. بنابراین، به‌عقیدهٔ پوپر، مهندسی اجتماعی ناکجاآبادی (یا، به‌عبارت دقیقتر، طرحهایی نزدیک به‌آن از جهت مقیاس و بلندپروازی) ممکن نیست به‌طور منظم نقض غرض نکند و خود اسباب شکست خود را فراهم نیاورد.

البته یکی از خصوصیات فرضیه‌های پوپر دربارهٔ شرطهای از لحاظ تجربی ضروری برای مهندسی اجتماعی مؤثر، مانند همهٔ فرضیه‌های علمی، حدسی بودن و لذا ابطال‌پذیر بودن آنهاست. بنابراین، بر سبیل اعتراض گفته خواهد شد که، به‌حکم برخورد نقادانه با آن حدسها، باید سعی در ابطالشان داشته باشیم، و ابطالشان جز به‌آزمایشهای ناکجاآبادی نخواهد انجامید. ولی چنین اعتراضی نشانهٔ سوءتصوری اساسی دربارهٔ معرفت‌شناسی پوپر و رابطهٔ آن با زندگی عملی خواهد بود، زیرا حدسهای پوپر نیز گرچه مانند هر فرضیهٔ دیگر علمی ابطال‌پذیر است، ولی بخوبی تأئید شده، و یکی از اصول اساسی فلسفهٔ پوپر (که آن‌را از هرگونه شکاکیت افراطی ممتاز می‌کند) این است که ما به‌شرطی عقلانی عمل می‌کنیم که نظریه‌ای را که از همه بهتر به‌آزمون رسیده است مبنای عمل قرار دهیم. به‌نوشتهٔ خود پوپر:

> در نقادی، آزادانه از آنگونه نظریه‌های علمی که از همه بهتر آزموده شده و در اختیار ماست استفاده خواهیم کرد. در نتیجه، هر توصیه‌ای که این نظریه‌ها را نادیده بگیرد... با نقادی فروخواهد ریخت. هر توصیه‌ای که باقی بماند، اختیار کردن آن عقلانی خواهد بود[1].

مطابق نظریهٔ مصلحت‌بینی پوپر، انتخاب عقلانی در امور عملی عبارت است از اینکه نظریه‌ای را که از همه بهتر به‌آزمون رسیده است در کردار راهنما قرار دهیم. نظریهٔ عقلانیت عملی پوپر حاکی است که چگونه می‌توانیم از خردگرایی هیوم بپرهیزیم و در عین حال نتایجی را که او نفیاً در خصوص استقراء گرفته است

1. *The Philosophy of Karl Popper, Library of Living Philosophers*, p. 1025.

بپذیریم. اما نظریهٔ پوپر همچنین حکایت از آن دارد که چرا اگر از مهندسی اجتماعی ناکجاآبادی اجتناب کنیم، از عقل پیروی کرده‌ایم. گرچه بسیاری از مهمترین استدلالهای پوپر در رد ناکجاآبادگرایی بر حدس استوار است، ولی مشکل بتوان شرایطی تصور کرد که نادیده گرفتن استدلالهای مذکور به‌عنوان مبنای عمل، عقلانی محسوب شود. یگانه وضع قابل تصور از این قبیل این است که نظریه‌ای داشته باشیم بهتر از نظریهٔ پوپر به‌لحاظ محتوای تجربی افزونتر که انحطاط و تباهی رژیمهای انقلابی و شکست برنامه‌ریزیهای ناکجاآبادی را تبیین کند. در حدس پوپر دربارهٔ منشأ استبداد در دوره‌های بعد از انقلاب، به‌منطق عینی اوضاع انقلابی استناد می‌شود، نه به‌عیوب ادعایی شخصیت و منش انقلابیون، و روش بازسازی منطق وضعیت به‌کار می‌رود[1]. چنانکه بارها به‌تأکید گفته شده، ما به‌شرطی در «مردود دانستن» یا «ترک» نظریه‌ای از عقل متابعت می‌کنیم که نظریهٔ بهتری داشته باشیم؛ به‌عبارت دیگر، باید نظریه‌ای داشته باشیم که نه‌تنها با نظریه‌های پیشین متناقض باشد، بلکه موارد توفیق آنها را نیز تبیین کند. پوپر حق دارد از دکتر فریمن (و دیگر کسانی که از هواداری او از مهندسی اجتماعی جزءبجزء انتقاد می‌کنند) بخواهد نظریه‌ای دربارهٔ انحطاط و تباهی رژیمهای انقلابی بیاورند که نه‌تنها موارد موفقیت نظریهٔ پوپر را تبیین کند، بلکه بگوید تحت چه شرایطی نظریهٔ وی ابطال خواهد شد.

دکتر فریمن جزماً [یا به‌طور دگماتیک] اظهار می‌دارد: «به‌هیچ‌وجه چنین نیست که انقلابیون مارکسیست یا سایر انقلابیون ناکجاآبادی نمی‌توانند یا نمی‌خواهند از اشتباهاتشان عبرت بگیرند[2].» ولی چون هیچ شاهد و مثالی نمی‌آورد، نمی‌توانیم ادعایش را نقادانه ارزیابی کنیم. همان اندک اطلاعاتی که از رژیمهای انقلابی روسیه و چین و کوبا داریم علی‌الظاهر نشان می‌دهد که ادعای او خردپسند نیست. برای اینکه او بتواند به‌نحو کافی و وافی ادعای خود را به‌تأئید برساند، لازم خواهد بود شواهد و دلایلی بیاورد از معکوس شدن اساسی سیاستها [در آن کشورها] به‌سبب انتقادهای مردم، نه از خروشهای گهگاهی رهبران انقلابی در انتقاد از خویش. اصلاحات نمادی در واکنش به‌اعتراضات گستردهٔ طبقهٔ کارگر

---

1. *The Poverty...*, Section 31.

2. Freeman, op.cit., p. 25.

در لهستان، یا سرنوشت انقلاب مجارستان، یا «نهضت شکفتن صد گل» [از بستر انتقادها به‌تشویق مائو]، یا «بهار پراگ» [در ۱۹۶۸]، همه ظاهراً حدس پوپر را تأئید می‌کند که در جوامع فاقد ضمانتهای نهادی برای انتقاد از سیاستهای حکومت، اصلاحات اساسی فوق‌العاده دشوار است. خردپسندی ادعای فریمن باز هم کمتر می‌شود وقتی در نظر بگیریم که حتی در دموکراسیهای آزادیخواه، دستگاه دیوانسالاری آنقدر لَخت و کم‌تحرک است که نمی‌گذارد سیاستهایی (مانند کنترل مال‌الاجاره و قانون حداقل دستمزد) که بیهودگی و زیانباربودنشان معروف همگان است، رها شوند. تز پوپر این است که پیش‌شرطهای نهادی برای انتقاد و رشد معرفت و حل مشکل از طریق حذف خطاها، در علم و در جامعه همانند یکدیگر است. از این تز لازم می‌آید که هیچ مقدار شور و حرارت اخلاقی و صفای دل، فقدان حمایتهای نهادی از انتقاد و دگراندیشی را جبران نمی‌کند. تا جایی که می‌دانم، تاکنون هیچ مثال نقضی خردپسندی در برابر این حدس پوپر ارائه نشده که می‌گوید نزدیکترین نظیر شروط نقادی علمی (و لذا موفقیت در حل مشکل) در دموکراسیهای آزادیخواه یافت می‌شود، و آشوبهای انقلابی که در آنها واقعاً دیگر اجازه داده نمی‌شود حریفان در برابر هم بایستند و به‌تبادل آرا بپردازند، بناچار شرایط مذکور را مختل می‌کنند. تا هنگامی که نظریهٔ پوپر قطعاً ابطال نشده و نظریه بهتری نیامده، حق داریم نتیجه بگیریم که نظریهٔ وی در باب مهندسی اجتماعی جزءبجزء هنوز در مقابل حمله‌های منتقدان از پای درنیامده است.

اگر استدلال من درست باشد، و اگر نظریهٔ مؤثر دیگری برای برنامه‌ریزی اجتماعی، عقلانی‌تر از شرح پوپر در باب مهندسی جزءبجزء، در دست نباشد، پس سخن دکتر فریمن که فلسفهٔ اجتماعی پوپر را ایدئولوژی محافظه‌کارانهٔ روشنفکران یا طبقهٔ علمی می‌نامد، بی‌پایه است. همین‌طور، ادعای اَلِسدِر مک‌اینتایر نیز ناموجه است که می‌نویسد:

> پذیرفتن این نظر [یعنی نظر پوپر] دربارهٔ وسایل دستیاب برای تغییرات اجتماعی، به‌معنای ملتزم شدن به‌این رأی است که تنها هدفهای انجام‌شدنیِ سیاستهای اجتماعی، محدود به‌هدفهای اصلاح‌طلبانه است، و هدفهای انقلابی هرگز انجام‌شدنی نیست. التزام به‌این رأی مساوی با فرقه‌گرایی به‌اساسی‌ترین وجه است[1].

1. Alasdair MacIntyre, «Breaking the chains of reason», in E. P. Thomson (ed.) *Out of Apathy* (London: New Left Books, 1966), p. 221.

اینکه طرفداری پوپر از مهندسی جزءبجزء مساوی با فرقه‌گرایی ایدهٔولوژیک یا سیاسی نیست با توجه به‌پافشاری او بر این نکته به‌تأئید می‌رسد که اینگونه مهندسی ممکن است هدفهایی بغایت متغایر داشته باشد، یعنی هم هدفهای توتالیتر و هم هدفهای آزادیخواهانه[1]. از این جهت که می‌توان نشان داد مهندسی ناکجاآبادی به‌توتالیتاریسم می‌انجامد، البته حق این است که فقط مهندسی جزءبجزء فراخور جامعه‌ای آزادیخواه است؛ اما از این سخن به‌هیچ‌روی نتیجه نمی‌شود که از تکنولوژی اجتماعی پوپر نمی‌توان در رسیدن به‌هدفهای غیرآزادیخواهانه نیز استفاده کرد.

ادعا شده است که آزادیخواهی پوپر چون از نظر اخلاقی و سیاسی به‌آزادی اندیشه اولویت می‌دهد، بیانگر منافع فرقه‌ای روشنفکران و طبقهٔ علمی است. چند نکته شایان ذکر است در این‌باره که چنین ادعایی علی‌الظاهر خردپسند نیست. تجربهٔ قرن بیستم لااقل اینقدر نشان می‌دهد که (به‌استثنای عده‌ای شرافتمند) نخبگان فکری و علمی از نخستین قشرهای اجتماعی بوده‌اند که به‌خدمت رژیمهای جبار و توتالیتر درآمده‌اند. به‌هر تقدیر، ادعای اینکه روشنفکران و دانشمندان نفع ویژه و فوق‌العاده‌ای در حفظ آزادی اندیشه و بیان دارند، خود نشانهٔ این فرض نخبه‌گرایانه است که بقیهٔ جامعه اگر از آن آزادیها محروم شوند چندان زیان نخواهند دید. اگر چنانکه ادعا شده است، پوپر خلق‌گرا باشد[2]، و خلق‌گرایی او به‌این باشد که بخواهد مردم عادی از آزادیهایی بهره‌مند شوند که با کمال تأسف روشنفکران غالباً به‌آن بی‌اعتنا بوده‌اند، به‌دلیل اخلاقی احترام برابری که او به‌همه می‌گذارد این خواست او درخور سرزنش نیست. به‌پوپر خرده گرفته شده است که چرا عقیده دارد مناظرهٔ انتقادی می‌تواند جای انقلابهای خشن و قهرآمیز را به‌عنوان ابزار پیشرفت اجتماعی بگیرد، زیرا این عقیده حاوی نوعی خردگرایی ناکجاآبادی است و بیش از حد به‌عقل قدرت سیاسی نسبت می‌دهد. مبنای این خرده‌گیری بظاهر گونه‌ای بدبینی نخبه‌گرایانه است دایر بر اینکه اکثریت خلق در برابر دلایل عقلی گوش شنوا ندارند. صرف‌نظر از اینکه این بدبینی موجه باشد یا نه، به‌هرحال

---

1. *The Poverty*..., p. 66.

2. Freeman, op.cit., pp. 29–30.

خوش‌بینی نخبگان را در مورد خیرخواهی و کارسازی زبدگان خشونتگر انقلابی توجیه نمی‌کند که از همه‌جا روشنتر در نوشته‌های هربرت مارکوزه بیان شده و (به‌جای هر صورتی از خلق‌گرایی) بارزترین ویژگی تفکر چپ نو است.

از سوی دیگر، هیچ نکته‌ای در مخالفت پوپر با ناکجاآبادگرایی او را ملتزم نمی‌سازد که انقلاب را در همهٔ احوال محکوم کند. در واقع او شرایطی را که، به‌تشخیص وی، انقلاب در آنها مطلوب است، مشخص کرده است. اما این انتقاد حقاً به‌او وارد است که شرایطی که گفته انقلاب در آنها احیاناً مشروع است، چندان روشن نیست و شاید بیش از اندازه محدودیت ایجاد می‌کند. چنانکه گلنر یادآور شده است[1]، شرح پوپر کمکی به‌ما نمی‌کند که میان مواردی که انقلاب موجه است و موجه نیست، فرق بگذاریم. ضعف جدی اندیشهٔ پوپر نپرداختن به‌مشکلات جوامعی است که احتمالاً اکثریت جوامع معاصر را تشکیل می‌دهند و در آنها شرایط اجتماعی و اقتصادی و فرهنگیِ ضروری از لحاظ تجربی برای ایجاد جامعه‌ای باز آشکارا وجود ندارد. آزادیخواهیِ پوپر، برخلاف میل، چیزی نمی‌گوید دربارهٔ «آن حالتهای واپس‌ماندگی در جامعه که در آنها خود مردم را می‌توان صغیر و در دوران کودکی دانست» و «دشواریهای بدوی پیشرفت خودانگیخته آنقدر بزرگ است که... هر حکمرانِ سرشار از روحیهٔ اصلاح مجاز است به‌هر تدبیری که او را به‌هدف برساند ــ هدفی که شاید در غیر این صورت دست‌یافتنی نبود ــ دست یازد» و «استبداد شیوهٔ مشروع حکومت است... به‌شرط آنکه هدف... بهکرد و اصلاح باشد، و وسیله با حصول واقعی هدف توجیه شود.» به‌سخن دیگر، نمی‌دانیم که پوپر کلام میل را می‌پذیرد که: «در هیچ حالتی، تا زمانی که نوع بشر به‌وسیلهٔ بحث و مذاکرهٔ آزاد و برابر مستعد بهبود نشده باشد، آزادی به‌عنوان یکی از اصول کاربرد ندارد[2].» اما اندیشهٔ پوپر گرچه فاقد نظریه‌ای در باب رشد سیاسی است، به‌هرحال در نقدِ ناکجاآبادگرایی صحت و اعتبار کامل خود را حفظ می‌کند. زیرا با اینکه بسیاری از مردمان هستند که حکمرانانشان تحت فشار شرایط مجبورند دست به‌اجرای برنامه‌های پهناور بازسازی اجتماعی بزنند، اینگونه

1. Gellner, op.cit., p. 172.

2. Mill, op.cit., p. 172.

برنامه‌ها همیشه در معرض این خطرند که به‌طور اجتناب‌ناپذیر به‌توتالیتاریسمی بینجامند که دیگر هیچ‌یک از دو ابزار تاریخی پیشرفت اجتماعی، یعنی اصلاح یا انقلاب، امکان‌پذیر نباشد.

پوپر و میل

هنوز به‌حد کافی توجه نشده است[۱] که آنچه از شرح میل در کتاب در آزادی برمی‌آید این است که زندگی عقلانی نه به‌هیچ نوعی مذهب تجربی و استقرایی، بلکه به‌قسمی مذهب عقلی انتقادی ممتاز می‌شود که در آن نقادی و قابلیت ابطال ملاک عقلانیت است نه توجیه‌پذیری و قابلیت اثبات. حاصل تأکید دائم میل بر ضرورت حیاتی منازعه و تعارض و مجادله در گفت‌وگوهای اجتماعی و همگانی، درست همین‌گونه برخورد انتقادی و غیرتوجیهی و (در مورد شناخت تجربی) اعتقاد به‌ابطال‌پذیری است. تأکید میل بر اینکه شرط ضروری عقلانی بودن اعتقاد، امکان ابطال‌پذیری آن است، هنگامی واضح می‌شود که او پیشنهاد می‌کند هرکجا اجماع سبب پژمردگی بحث و جدل شود، باید از advocatus diaboli [مدافع شیطان][۲] استفاده کرد[۳]. درک میل این است که رشد معرفت از اصلاح اشتباهات و حذف خطاها نشأت می‌گیرد که در آن (برخلاف آنچه تجربی‌مسلکان خام می‌پندارند) استناد به‌تجربه خودبخود عامل تعیین‌کننده نیست و وجود نظریه‌های مختلف رقیب (و لذا رد هرگونه نظریهٔ واحد در خصوص رشد معرفت) مسلّم گرفته می‌شود. این درک بر اعتقاد میل به‌لغزش‌پذیری استوار است و شواهد آن در فصل دوم در آزادی که یکی از عالیترین فصول کتاب است مکرر به‌چشم می‌خورد که در

۱. یکی از معدود کسانی که اعتقاد میل به‌ابطال‌پذیری در کتاب در آزادی را مورد توجه قرار داده فایرابند در نوشتهٔ زیر است:

Paul Feyerabend, «Against Method», in *Minnesota Studies in Philosophy of Science*, vol. 4, p. 112, footnote 52.

۲. در کلیسای کاتولیک وقتی بخواهند کسی را به‌مرتبهٔ قدیسان برسانند، جلسه‌ای برای بحث دربارهٔ فضیلت و تقوای او تشکیل می‌شود، و برای اینکه هیچ شبهه‌ای باقی نماند، از یکی از افراد زیردست در جدل می‌خواهند به‌عنوان مخالف صحبت کند و عیوب شخص مورد نظر را یادآور شود و رد پیشنهاد را بخواهد. به‌چنین کسی می‌گویند «مدافع شیطان» زیرا گویی از جانب شیطان سخن می‌گوید. (مترجم)

3. Mill, *On Liberty* (Dent edition, 1972), pp. 97–8.

آن بسیاری از برداشتهای معرفت‌شناسانهٔ پوپر نه‌تنها به‌طرزی خیره کننده مدتها پیش از او آمده، بلکه به‌نحوی روشنگر در مورد سیاست اعمال شده است. یکی از تزهای عمدهٔ من دربارهٔ پوپر این است که دفاع از آزادیخواهی که در میل بر برداشتی ناشی از اعتقاد به‌اصالت طبیعت پی‌ریزی شده و متضمن التزام به‌مذهب تجربی و وجوب علیت است، در فلسفهٔ پوپر چشم‌انداز متافیزیکی مناسبتری یافته است. در اندیشهٔ پوپر، تنش بین نظرگاه سیاسی آزادیخواهانه و آراء متافیزیکی مبتنی بر اصالت طبیعی و مذهب تجربی دربارهٔ سرشت آدمی که چند تن از پژوهندگان اخیر به‌وجود آن در فلسفه‌های میل و راسل توجه کرده‌اند[1]، در نتیجهٔ ترک هرگونه برداشت خام اصالت طبیعی از سرشت آدمی مرتفع شده است. به‌طور مشخص، اعتقاد پوپر به کثرت در هستی‌شناسی، همراه با اعتقاد به‌آزادی انسان در عمل، چشم‌اندازی متافیزیکی تشکیل داده است که در آن تأکید آزادیخواهانه بر استقلال شخص و کرامت انسانی و استکمال نفس براحتی و بدون تنش جای می‌گیرد. چنانکه چند تن از مفسران پوپر اشاره کرده‌اند[2]، آزادیخواهی او با مسلک انتقادیش در معرفت‌شناسی پیوند ناگسستنی دارد که در آن حجیت نهایی همهٔ سرچشمه‌های معرفت ما مردود دانسته می‌شود. بنابراین، مواضع فلسفی پوپر در معرفت‌شناسی و عقلانیت و فلسفهٔ ذهن و فلسفهٔ عمل و نظریات اخلاقی و سیاسی که در اندیشهٔ التقاطی میل آنقدر با یکدیگر در ستیزند، انسجام پیدا می‌کنند و نظرگاهی یگانه به‌وجود می‌آورند.

زمینه‌های مستعد رشد در اندیشهٔ سیاسی پوپر کدامند؟ تا جایی که من می‌بینم، روش پوپر می‌تواند دست‌کم در سه حوزهٔ مشکل‌آفرین اندیشهٔ سیاسی به‌پیشرفت

---

۱. از جمله:
Martin Hollis, «J. S. Mill's political philosophy of mind», in *Philosophy* (1973); Benhamin Barber, «Solipsistic politics: Russell's empiricist liberalism», *Political Studies* (March 1975).

۲. مثلاً رجوع کنید به:
W. W. Bartley III and M. Bunge, «Rationality versus the theory of rationality», in *The Critical Approach to Science and Philosophy* (New York: Free Press, 1964), p. 19ff.

معرفت کمک کند. نخست، استنتاج‌گرایی پوپر در زمینهٔ استدلال این پرسش را پیش می‌آورد که آیا استدلال سیاسی را نمی‌توان به‌صورت استنتاجی درآورد؟ لااقل یک فیلسوف صاحب نفوذ اخلاق مشابهتهایی دیده است بین بیان پوپر از تحقیق علمی و استدلال اخلاقی[1]. اکنون باید دید که آیا بین سخنان پوپر از چگونگی پژوهش علمی و استدلال سیاسی نیز شباهتی هست یا نه. دوم، به‌عقیدهٔ پوپر، انتقاد در فلسفه عبارت است از تشخیص وضع مشکل‌آفرینی که هر فیلسوف با آن روبرو بوده است و آشکار ساختن مفروضات پنهان او در تصورش از آن وضع مشکل‌آفرین و بالاخره پیش کشیدن چاره‌های جدید بر مشکل او. کاربرد این اعتقاد در فلسفهٔ سیاسی شایسته است بیشتر توسعه یابد. چنین به‌نظر می‌رسد که اینگونه نگرش مبتنی بر زمینه‌های مشکل‌آفرین، لااقل در مورد تاریخ اندیشهٔ سیاسی ارزش بررسی داشته باشد. سوم، به‌نظر من، برداشت پوپر از «جامعهٔ باز» بیانگر نحوه‌ای از زندگی اجتماعی است که اجازهٔ انتقاد و گوناگونی می‌دهد و در آن به‌ماهیت قراردادی و دگرگونی‌پذیر نهادهای اساسی اجتماعی وسیعاً تصدیق می‌شود. پوپر اشاره دارد که در جوامع باز «فشار تمدن» بر دوش مردم سنگینی می‌کند و سبب شورش می‌شود. از این اشاره چنین برمی‌آید که وجود برنامه‌ای برای پژوهشهای اجتماعی و روانشناختی در علل و خصلت این شورش ضروری است. در روزگاری که صورتهای گوناگون وحشیگریهای قبیله‌ای به‌طرز امروزی بار دیگر در راه جلب وفاداری و تبعیت توده‌های وسیع آدمیان افتاده است، بدون شک هیچ برنامهٔ پژوهشی دیگری نیست که اینقدر مرتبط با وضع زمانه باشد.

---

1. R. M. Hare, *Freedom and Reason* (Oxford: Oxford University Press, 1965), p. 38.

مایکل پولانیی

فراسوی نیهیلیسم*

مایکل پولانیی متأسفانه جز به‌عده‌ای زبده از اندیشه‌وران ایرانی شناخته نیست. او در متفکرانی مانند کارل پوپر و فریدریش هایک تأثیر بسزا داشته و در تحلیل مسائل فکری و فلسفی جهان ما تیزبینی و چیره‌دستی ستایش‌برانگیز نشان داده است. پولانیی در ۱۸۹۱ در مجارستان به‌دنیا آمد و پزشک شد و سپس به‌فلسفه و علم روی آورد و در ۱۹۳۳ به‌استادی شیمی در دانشگاه منچستر رسید و در انگلستان اقامت گزید. مقالهٔ زیر متن خطابه‌ای است که او در ۱۶ فوریه ۱۹۶۰ در سلسله سخنرانیهای یادبود فیلسوف و اخترشناس نامدار انگلیسی سِر آرثر استنلی اِدینگتن (A. S. Eddington) در دانشگاه کیمبریج ایراد کرده است. مدعای اساسی او این است که برعکس آنچه معمولاً شنیده می‌شود، ابتلای بزرگ جهان غرب از انقلاب کبیر فرانسه تاکنون، شور و حرارت اخلاقی مفرط و کژروی در تحرک تب‌آلود برای اصلاحگری بوده است. خواسته‌ایم فاصلهٔ میان اخلاق و علوم را حذف کنیم، و همان‌گونه که در قرن هفدهم در علوم طبیعی انقلاب شد، ما نیز دست به‌انقلابهای اخلاقی و اجتماعی بزنیم. اما به‌علت تندروی و سودازدگی جانب عقل را فروگذاشته‌ایم و هدفهای نابخردانه‌ای در پیش گرفته‌ایم که جز به‌اخلاق‌ستیزی و نیهیلیسم نمی‌توانست منجر شد. «نیهیلیسم» (یا «هیچ‌انگاری») در لغت مشتق از ریشهٔ لاتین nihil به‌معنای «هیچ» است. در اصطلاح، غرض اعتقاد به‌این است که هیچ چیز وجود ندارد (هستی‌شناسی)، یا دانستنی نیست (شناخت‌شناسی)، یا ارزش ندارد (فلسفهٔ

* Michael Polanyi, «Beyond Nihilism,» in Alfred Kazin, ed., *The Open Form: Essays for Our Time* (New York: Harcourt, Brace and World, 1970), pp. 95–114.

اخلاق). در اخلاق، پیروان این عقیده فرق خوب و بد را انکار می‌کنند. در علم سیاست و جامعه، نیهیلیست معتقد است که پیشرفت فقط از راه نابود کردن نهادهای سیاسی و اجتماعی و درانداختن طرحی یکسره نو ممکن است. مقصود پولانیی از «نیهیلیست» در این نوشته، روشنفکر خشک و متعصبی است که پیچیدگیهای سیر پیشرفت بشر را نادیده می‌گیرد، و فقط اندیشه‌ها و معیارهای مجرد و پیش‌ساختهٔ خودش را معیار ترقی و تعالی آدمی قرار می‌دهد. نتیجهٔ تحمیل اینگونه خواستها و ملاکهای اخلاقی نامعقول و غفلت از ظرافتهای تاریخ و احوال انسان، ظهور حکومتهای جبار و رژیمهای توتالیتر بوده است. پولانیی سپس به‌بحث از نیروی حقیقت‌جویی و عدالت‌خواهی آدمی در برابر خودکامگی دولتهای تمامت‌طلب می‌پردازد، و متذکر می‌شود که مبارزه با استبداد اخلاقی و سیاسی و اجتماعی از چه راههایی امکان می‌پذیرد.

ع.ف.

اساسنامهٔ سخنرانیهای یادبود اِدینگتن نشان می‌دهد که بانیان آن نگران بوده‌اند که چرا بهبود اخلاقی در مقایسه با پیشرفت سریع علوم، کُند بوده است، و خواسته‌اند این نابرابری از طریق این سخنرانیها روشن شود. چون هیچ‌یک از سخنرانان پیشین به‌این مسأله نپرداخته است، من می‌خواهم این کار را بر عهده بگیرم و پیشاپیش چکیدهٔ پاسخم را بیان کنم. استدلال من بدین قرار خواهد بود که اصولاً مقدمات این پرسش درست نیست، یا لااقل عمیقاً گمراه کننده است. من معتقدم که تاکنون هیچ‌گاه در تاریخ بشر، عطش برادری و راستی چنین تأثیر نیرومندی در اذهان و افکار آدمیان نداشته است. دو قرن گذشته نه‌تنها عصر ضعف اخلاقی نبوده، بلکه بعکس شاهد انفجار شور و حرارت اخلاقی بوده است، و به‌برکت آن، اصلاحات بشردوستانهٔ بی‌شمار حاصل شده و جامعهٔ جدید آنچنان بهبود یافته است که مردم قرنهای پیشین حتی به‌خواب هم نمی‌دیدند. همچنین معتقدم که، در دوران عمر ما، این شور و حرارت با آرزوها و بلندپروازیهای گزافی که به‌همراه آورده، از حد خود درگذشته و سیل فاجعه بر بشر نازل کرده است. این سیل، ملازم با گونه‌ای تأخیر یا واپس‌ماندگی اخلاقی بوده است، زیرا کدام رود لَخت و کم‌تحرکی است که سدّها را بشکند و چرخهایی را که به گردش درمی‌آورد،

در هم بکوبد؟ هنوز تعبیر شایسته‌ای برای توصیف این رویداد پیدا نشده است. علم اخلاق[1] هنوز از صورتهای بیمارگونهٔ اخلاق[2] عقب است که از تشدید اخلاق‌طلبی امروزی مایه می‌گیرد.

سخن من این است که نیهیلیسم [یا هیچ‌انگاری] امروزی، نوعی زیاده‌روی اخلاقی است که گریبانگیر ما شده است. من می‌خواهم به‌پشت این صحنه بنگرم و ببینم آیا واقعاً چیزی فراسوی آن هست یا نه. زیرا گرایش شورانگیز ما به‌خودناباوری ممکن است درمان‌ناپذیر باشد و فقط هنگامی به‌پایان برسد که سرانجام تمدن ما را نابود کرده باشد.



سخن گفتن از شور و جوشش اخلاقی، چیز تازه‌ای است. اخلاق‌پژوهان قدیم یا جدید همگی آراستگی به‌ملکات اخلاقی را بـه‌معنای قسمی جمعیت خاطر[3] گرفته‌اند. در نتیجهٔ اعتلای معنوی بزرگی که در قرن پنجم [قبل از میلاد] در حوزه‌ای پهناور از چین و هندوستان تا یونان پدید آمد، تصویری شکل گرفت که نشان می‌داد فرد بهره‌مند از اخلاق با مهار کردن شور و احساسات شدید، به‌صفا و آرامش باطن دست می‌یابد. درست است که متفکران یونان بحث کرده‌اند که سعادت اخلاقی تا کجا می‌تواند از لذات حسی رنگ بپذیرد. یکی از موضوعات مکرر در نظریه‌پردازیهای اخلاقی تا امروز، همراه شدن لذایذ با اخلاق بوده است. اما نیهیلیسم امروزی یکی از صورتهای بی‌بند و باری اخلاقی نیست؛ بعکس، تنها به‌شرطی قابل درک است که بخشی از اعتراض اخلاقی همه‌جانبه‌ای محسوب شود که تاکنون در تاریخ سابقه نداشته است. وضع فعلی اخلاق بقدری تازگی دارد که هیچ‌یک از اخلاق‌پژوهان به‌آن توجه نکرده است. بنا به‌تصور ما، اخلاق عبارت از این است که به‌دست خود، یوغ فرمانهای اخلاقی را بر گردن خویش استوار سازیم. این فکر آنچنان در ما ملکه شده که به‌هیچ‌وجه نمی‌توانیم تشخیص دهیم که، بعکس، روزگار ما به‌این نیاز دارد که خواستهای اخلاقی گزاف و نامعقول خویش را مهار کنیم که ما را به‌پرتگاه انحطاط اخلاقی سوق می‌دهند و حتی در خطر نابودی جسمانی قرار داده‌اند.

1. ethics
2. morals
3. composed state of mind

از روزگار باستان تنها یک سابقهٔ ثبت و ضبط‌شده در دست داریم از اندرزها و هشدارهای برخاسته از شور و حرارت اخلاقی، و آن مواعظ پیغمبران عبرانی است. چون آنچه ایشان را به‌جوش می‌آورد و تازش و پرخاششان را سبب می‌شد غیرت دینی بود، و اخلاق از کیفیتهای اولیهٔ غیرت دینی یهودی‌ـعیسوی نیست، ممکن بود آنان را نادیده بگیرم. اما در این اقوال پیامبرانه نوعی مسیحاگروی وجود دارد که مرتبط با بحث ماست، و وقتی مکاشفات آخرالزمانی کتاب عهد جدید نیز بر آن مزید گشت، در قرون وسطا و بعد از آن به‌امواج پیاپی اعتقاد به‌ظهور دوبارهٔ مسیح و استقرار حکومت عدل جهانی نشأت داد. وارونه شدن شور و حرارت اخلاقی و تبدیل آن به‌عکس خود، یعنی نیهیلیسم [یا هیچ‌انگاری]، نخستین‌بار در آن خروش اعتقادی روی داد.

اخیراً نورمن کوهن در کتابش[1] این جریان را پی گرفته است، و نشان می‌دهد که نخستین باعث و محرک شورشهای مکرر مسیحاگروان از قرن یازدهم تا شانزدهم در اروپای مرکزی، اصلاحات بزرگ اخلاقی پاپ گرگوریوس هفتم بود. تصمیم شدید او به‌پاکسازی کلیسا و منع اکید خرید و فروش مناصب روحانی و ازدواج کشیشان و هرگونه انحراف از جادهٔ عفاف، کلیسا را از سقوط به‌ورطهٔ انحطاط و تباهی رهانید، اما در عوض خلق را بر کشیشان شورانید. افکاری که بر ایشان استیلا داشت فقط در جامعه‌ای مسیحی قابل تصور بود. کشیشان بر حکمرانان معنوی جامعه می‌تاختند که چرا تعالیم خودتان را زیر پا می‌گذارید. اما فرمانروایانی را که کارشان تبلیغ آرمانهای دین مسیح نبود، نمی‌شد بر این پایه هدف تاخت‌وتاز قرار داد.

چون هیچ جامعه‌ای نمی‌تواند دستورهای مسیحیت را موبمو در زندگی به‌اجرا بگذارد، هر جامعه‌ای که به‌دستورهای مزبور تظاهر به‌اعتقاد کند بناچار گرفتار تضادهای درونی خواهد شد، و وقتی این تنش با شورش بیرون بریزد، عاملان آن ناگزیر از استقرار حکومت مسیحاگروانهٔ نیهیلیستی خواهند بود. هر قیام پیروزمند محور قدرت جدیدی ایجاد می‌کند؛ در وقایع مورد بحث، چون انگیزهٔ قیام، اخلاق مسیحی بود، محور جدید دوباره گرفتار همان تضادی شد که شورشگران بر ضد آن

1. Norman Cohn, *The Pursuit of the Millennium*.

به‌پا خاسته بودند، و حتی وضع بدتری پیش آمد، زیرا سازشهای مرسوم دیگر نمی‌توانست تعادل درونی محور قدرت را حفظ کند. در چنین وضعی، مرکز قدرت تنها به‌این وسیله می‌تواند پایداری کند که بگوید خیر مطلق منم: آنچه می‌بینید ظهور دوبارهٔ [مسیح] است که حتی از نخستین ظهور او نیز بزرگتر و، بنابراین، فراسوی نیک و بد است. آنگاه می‌بینیم «اَبَرمردی» مافوق اخلاق پدید می‌آید که نورمن کوهن او را به‌پیروان باکونین و نیچه مانند می‌کند. نخستین‌بار بود که در روزگار مورد بحث، افراط در تخلق به‌اخلاق مسیحی به‌زیر پا گذاشتن اخلاق به‌شدیدترین وجه می‌انجامید.

اما این رویدادها هنوز نشانه‌های آغازین پراکنده‌ای بیش نبود. قدرت کامل اختلالی که علت آنها بود، پس از سکولاریسم [یا تفکیک دین از دنیا] در اروپا در قرن هجدهم آشکار شد. این دگرگونی نه ناگهانی بود و نه کامل؛ اما به‌هر تقدیر، سکولاریسم در ظرف نیمقرن به‌کمال رسید. مهمترین عامل پیشرفت آن، نظرگاه علمی جدید بود. چیرگی ولتر بر بوسوئه[1] به‌معنای پیروزی نیوتن بود، هرچند نیوتن خود احیاناً خواهان آن نبود. بالاترین اصل خردگرایی سدهٔ هجدهم، یعنی طرد همهٔ مراجع و ثقات، از انقلاب علمی حاصل شد. علم همچنین به‌صورت سرمشقی بزرگ درآمد برای رهانیدن معرفت از بند جزمیات دینی.

انتظار این بود که جهان‌بینی نوین آدمی را آزاد کند تا به‌متابعت از نور طبیعی عقل پیش برود، و بدین‌سان به کهنه‌پرستی و تعصب مذهبی که بدترین نگون‌بختی بشر محسوب می‌شد، پایان بدهد. آنگاه انسان می‌توانست به کمالات هرچه بالاتر فکری و عقلی و اخلاقی و سیاسی و اقتصادی دست یابد. ولی هنوز دیری از پیدایش این نظرگاه نگذشته ــ یعنی تقریباً چهل سال قبل از پیش‌بینی کُندرسه دایر بر پیشرفت جهانی و همگانی بشر ــ روسو در دو نوشته، یکی گفتار دربارهٔ فنون و علوم[2] و دیگری گفتار دربارهٔ نابرابری[3]، به‌جنگ چنین امیدها رفت، و اعلام کرد که

---

۱. J. B. Bossuet (۱۷۰۴ــ۱۶۲۷). روحانی و متفکر مسیحی فرانسوی و طرفدار سرسخت برتری کلیسا. (مترجم)

2. J. J. Rousseau, *Discourse on Arts and Science* (1750).

3. *Discourse on Inequality* (1754).

انسان متمدن اخلاقاً منحط و تباه است، زیرا بیرون از خویشتن و بر پایهٔ نظر موافق دیگران زندگی می‌کند. به‌اصطلاح امروز که دو قرن از آن ایام می‌گذارد، او عقیده داشت که آدمی «پوک و میان‌تهی» یا «جهت‌یافته به‌سوی دیگران» است، و گناه این تباهی را از «پیشرفت ذهن انسان» می‌دانست که با استقرار مالکیت، موجد نابرابری شده و به‌آن استحکام بخشیده است. فضیلت و پرهیزگاری اولیهٔ بشر بدین ترتیب به‌راه فساد افتاده و خود او به‌بندگی کشیده شده بود. روسو خشمناک هرچه را به‌نیکی معروف بود ــ یعنی همهٔ رسوم و آداب و قوانین را ــ به‌باد حمله گرفت و، در عوض، به‌تکریم و ستایش عصر زرینی پرداخت که، به‌زعم او، پیش از نیکی و بدی وجود داشت.

روسو گفتار دربارهٔ نابرابری را به‌شهر ژنو هدیه کرد، و اهدائیهٔ پرشور وی نشان می‌دهد که نوشتهٔ او سخت مقرون به‌گزافه گویی بود. با اینهمه، او با استدلالها و فصاحت کلامش جوش و شوری آتشین به‌طرفداری از بشریت وارد مجاری خردگرایی کرد. آن مجاری چنان گسترشی از اندیشهٔ او یافتند که سرانجام از بالاترین آمال مسیحی ــ همان آمالی که خردگرایی از تنگنای جزمیات نجاتشان بخشیده بود ــ سرشار شدند. ولتر افقی در آینده مجسم کرده بود که بشر از نادانیها و حماقتها پاک شده باشد و هرکس پرورش و بارور ساختن بوستان زندگی خویش را وجهۀ همت قرار دهد؛ گیبن[1] آرزومند تمدنی بود که سلامت عقل و بی‌تعصبی روزگار باستان به‌آن بازگشته باشد. اگر آن سودازدگی دینی مسیحی به‌مجاری خرد تزریق نشده بود، بعید نبود دید ولتر و آرزوی گیبن به‌حقیقت بپیوندد. اما امیدهای خوش‌خیالان به‌آفت میراث مسیح دچار شد که بشر را از آن‌پس به‌تعقیب هدفهایی دیگر گماشت. و چنین شد که فیلسوفان فرانسوی سدهٔ هجدهم نه‌تنها از تأسیس عصر آرامش و تمتع ناتوان ماندند، بلکه موجی خروشان از سکولاریسمی پرجنب و جوش برانگیختند. این موج، سودهایی بس والاتر از آنچه فیلسوفان فرانسوی هرگز در نظر داشتند عاید بشر کرد؛ اما از سوی دیگر، در بسیاری جاها به‌تباهی گرایید و به کهنه‌پرستی و قشریتی حتی آتشین‌تر از شور مذهبی تبدیل شد که با

---

۱. Edward Gibbon (۱۷۳۷ـ۱۷۹۴). مورخ بزرگ انگلیسی. (مترجم)

تعالیم ایشان آرامش پذیرفته بود. بنابراین، حتی پیش از صورت‌بندی کامل اصول خردگرایی علمی، روسو با تردستی آن اصول را به‌قلمرو گونه‌ای تعصب دنیایی [به‌تفکیک از دینی] منتقل کرد و در آنجا ملاک قرار داد ـ تعصبی که خود از آن اصول نتیجه می‌شد.

روسو حتی پا فراتر نهاد. بی‌آنکه خود قصد انقلاب داشته باشد، پیشاپیش جوش و خروش انقلاب اروپا را در کارهایش نمایان ساخت، و حتی خبر از دنبالهٔ آن داد که نه‌تنها مطلوب کمتر کسی از عاملان بعدی آن، بلکه بواقع منفور آنان بود. او دریافت که انبوهی از افراد لگام‌گسیخته فقط می‌توانند نوعی پیکرهٔ سیاسی یکسره اشتراکی تشکیل دهند، زیرا تنها می‌توان به‌ارادهٔ خودشان بر ایشان حکم راند، و خودشان هر ارادهٔ حاکمانه‌ای که به‌وجود آورند و توجیه کنند، آن ارادهٔ حکومتی نیز بضرورت لگام‌گسیخته خواهد بود. چنین حکومتی تن به‌قضاوت هیچ مرجع بالاتری در موارد تعارض میان خود و شهروندانش نخواهد داد[1]. این استدلال عین استدلالی است که هابز براساس فردگرایی لگام‌گسیخته برای توجیه حکومت مطلقه به‌کار می‌برد. حتی شیوهٔ پیشنهادی روسو برای تأسیس حکومت مطلقه همان شیوه‌ای بود که هابز مسلم می‌انگاشت. همهٔ اراده‌های فردی، بلاعوض و ممهور به‌مهر پیمان اجتماعی[2] به‌حکمران پیشکش می‌شد، و حکمران در هر دو مورد یگانه مرجع داوری در خصوص اجرای پیمان میان خودش و شهروندان بود.

هابز می‌خواست حکومت مطلقه را توجیه کند، و روسو امیدوار بود به‌اثبات حقانیت آزادی کامیاب شود، و هر دو نتایج مورد نظر را از مفروض شمردن فردگرایی مطلق گرفته بودند. انطباق استنتاجهای آنان گواه بر این است که استدلالهایشان متین و متقن بوده است، و همچنین حکایت از آن دارد که وقتی انقلابها خواستار آزادی فردی تام می‌شوند ولی عاقبت به‌استقرار حکومتهای مطلقه جمعی می‌انجامند، پای همین نتایج منطقی قضیه در میان است.

این منطق در آن زمان هنوز روی کاغذ بود، ولی حتی در آن مرحله روسو تالیهای استبدادی موضع خویش را گاهی بشدت انکار می‌کرد. غالب متفکران عصر روشنگری بدون شک نه‌تنها با آنچه روسو مسلم می‌انگاشت و مقدمهٔ

---

1. Rousseau, *Contrat Social*, Book 2, ch. vi.
2. social contract

استدلال قرار می‌داد، بلکه با نتیجه‌گیریهای او نیز مخالف بودند، و همچنان با اطمینان خاطر چشم به‌آینده‌ای داشتند که انسانهای عاقل و آزاد تحت حکومتی فقط برخوردار از اختیارات کافی برای حفظ شهروند از تجاوزات سایر شهروندان یا دشمنان خارجی، در طلب سعادت فردی گام بردارند. این مسأله نادیده گرفته می‌شد که چه کسی باید میان حکومت و شهروندان داوری کند، و منطق هابز و روسو بدین وسیله به‌حال تعلیق رها می‌شد. بنابراین، نخستین انقلاب در امریکا درگرفت نه در فرانسه، و کسی که با تعلیماتش در آن به‌پیروزی رسید لاک بود نه روسو. حتی در «اعلامیهٔ حقوق بشر» در اوایل انقلاب کبیر فرانسه، هنوز کلام لاک بود که در موقعیت مسلط قرار داشت.

اما هنگامی آن زمان فرارسید که اذهان فعالترین متفکران کاملاً به‌سکولاریسم [یا جدایی دین از دنیا] گرایش پیدا کرده بود، و چشمهٔ جوشان آمال مسیحی پس از خروج از دژ درهم‌شکستهٔ جزمیات دینی، به‌طور مؤثر وارد حیات اجتماعی می‌شد. انقلاب کبیر فرانسه و نهضتهای جانبی اصلاحگرانه در سراسر کشورهای اروپا، به‌سرنوشت سیاسی مشترک بشر که از یکصدهزار سال پیش، از آغاز تأسیس جوامع انسانی، ادامه داشت، سرانجام پایان داد. آدمیان از پیش از دوره‌ای که حتی خاطره‌ای از آن مانده باشد، و در تمام قبیله‌ها و طایفه‌ها و تمدنهای متعدد، رسوم و قواعد و قوانین موجود را همواره بنیاد جامعه قرار داده و پذیرفته بودند. البته اصلاحات بزرگ به‌عمل آمده بود، ولی تا آن روز کسی اتخاذ تدبیرهای سنجیده برای اصلاحات اجتماعی نامحدود را به‌مرتبهٔ مهمترین اصل ارتقاء نداده بود. انقلاب کبیر فرانسه مرزی است میان پهنهٔ عظیم جوامع ذاتاً ایستا و باریکه‌ای که تجربهٔ جدید ما از پویایی اجتماعی تاکنون در آن گسترش یافته است.

خردگرایان بزرگ [عصر روشنگری] خود نمی‌دانستند که چه دگرگونی عظیمی ایجاد کرده‌اند. ولتر در کتابش *Lettres Philosophiques* [نامه‌های فلسفی] نوشته بود که تمام آثار فیلسوفان هرگز مایهٔ آنقدر منازعه نخواهد شد مانند نزاعی که طول آستین قبای راهبان سلسلهٔ فرانسیسی[1] برانگیخته بود. او پیش‌بینی نمی‌کرد

---

۱. غرض سلسله‌ای رهبانی است که در ۱۲۰۹ میلادی به‌دست فرانسیس قدیس (۱۲۲۶ـ۱۱۸۲م) بنیاد شد و هنوز به‌عنوان یکی از بازوهای کلیسای کاتولیک رومی باقی است و کارش تبلیغ آن مذهب و احسان و بویژه در قرون وسطا ترویج فلسفهٔ مدرسی و علوم بوده است. (مترجم)

که روح خود فرانسیس قدیس داخل تعالیم فلاسفه خواهد شد و جهان را با استدلالهای ایشان به‌آتش خواهد کشید. او حتی در دورترین افق تصور خویش نمی‌دید که وقتی خردگرایی اینگونه شعله‌ور شود، شخصیت عاطفی انسان را دگرگون خواهد ساخت. و این همان‌چیزی بود که متعاقباً به‌وقوع پیوست. آدمی آگاه شد که در مقام فرد دارای حاکمیت است، و این خودآگاهی باعث آن نهضت فکری و احساسی جامعی شد که امروز به‌رمانتیسم معروف است. از میان آثار این شکوفندگی بزرگ و بارور، من فقط دنبالهٔ رشته‌ای را خواهم گرفت که از تجلیل روسو از انسان نامتمدن آغاز می‌شود: انسان نامتمدنی که مانند آدم و حوّا پیش از هبوط، هنوز خوب و بد را نمی‌شناسد. تحقیر و توهینی که روسو بار همهٔ جوامع موجود کرد، بزودی او را با جسارت و گردنکشی به‌ابراز فردیت کشانید. در اعترافات او، به‌مردی یکسره در وضع [بدوی] محصول طبیعت برمی‌خوریم، مردی که خود اوست و مانند هیچ‌کس دیگری نیست. پست‌ترین رذیلتهای وی از پرده بیرون می‌افتد و به‌جهان می‌گوید این منم، بگرد تا بگردیم. روسو می‌نویسد خواننده باید داوری کند که «آیا حق با طبیعت بود که پس از اینکه مرا به‌این قالب ریخت، قالب را شکست.»

اخلاق‌ستیزی یعنی همین. در گذشته نیز شیطنت‌پیشگان کارهایشان را با بی‌شرمی در شرح احوال خویش نگاشته بودند. گنهکاریهای کسانی مانند چلینی[1] یا بازوِل[2] که در نوشته‌هایشان بازگفته شده بیش از اعمال زشت روسو است، و نویسندگان هیچ نشانه‌ای از ندامت و عذاب وجدان بروز نمی‌دهند. با اینهمه، نمی‌توان گفت که اخلاق‌ستیز بوده‌اند، زیرا فقط خواسته‌اند داستانی شیرین بگویند و رذیلتهای خود را به‌دنیا اعلام نکرده‌اند تا تزویر و دورویی آن محکوم کنند.

شک نیست که خردگرایان شکاک نوعی فلسفهٔ التذاذ رواج داده بودند. مادام دو شاتله[3] نوشت افراد فارغ از پیشداوری نباید هیچ مقصودی در زندگی بجز

---

۱. Benvenuto Cellini (۱۵۷۱ــ۱۵۰۰). زرگر و پیکرتراش ایتالیایی، شاگرد میکل‌آنژ. (مترجم)
۲. James Boswell (۱۷۹۵ــ۱۷۴۰). نویسندهٔ اسکاتلندی و زندگینامه‌نویس سموئل جانسن. (مترجم)
۳. Mme. du Châtelet (۱۷۴۹ــ۱۷۰۶). بانوی ادیب فرانسوی، معشوقهٔ ولتر. (مترجم)

برخورداری از حسیات دلپذیر داشته باشند، و خود به‌متابعت از این اصل عمل می‌کرد. اما روشن‌اندیشان بی‌قید و بند بر آن بودند که آدمی باید به‌طور مسالمت‌آمیز و در حدود اصول طبیعی اخلاق، در پی لذت باشد. روسو از آنجا که خلق و خویی آینده‌بینانه داشت، لذت‌جویی را به‌اعتراض علیه جامعه مبدل ساخت، و با تحقیر جامعه و گردنکشی در برابر آن، فسق را مایهٔ مباهات قرار داد.

البته در روزگار باستان نیز بعضی دوره‌های شکاکیت اخلاقی پیش آمده بود. جوانان خشمگین یونانی گفته بودند که قانون چیزی غیر از ارادهٔ قویدستان نیست. چیزی که به‌پیدایش این نظر و فسق و فجور آلکیبیادس[1] و یاران همفکرش کمک کرد احتمالاً سکولاریسم و تحلیلهای انتقادی بود. ولی اینگونه کردار خلاف اخلاق جنبهٔ رمانتیک نداشت، زیرا اعلام آن به‌منظور اعتراض به‌اخلاق سطحی جامعه صورت نمی‌گرفت.

توکودیدس[2] اذعان داشت که در رفتار با سایر دولتشهرها، مصالح ملی بر ملاکهای اخلاقی اولویت دارد، ولی این معنا را به‌عنوان حقیقتی تلخ بیان می‌کرد. ماکیاولی به‌صدق این آموزه از نو حکم کرد و حتی آن‌را گسترش داد و شهریار را مجاز دانست که برای تحکیم قدرت خویش، هر محذور اخلاقی را زیر پا بگذارد. در دوره‌های بعد، ماکیاولیسم به Staatsraison [مصلحت دولت] متحول شد و تأثیری مداوم در فرمانروایان قرون جدید گذاشت و به‌شکل‌گیری دولتهای جدید بسیار کمک کرد. این واقع‌بینی و قدرتمداری سیاسی در نوشته‌ها و کارها و کامیابیهای فردریک کبیر به‌اوج رسید، اما هنوز رنگ رمانتیک نداشت، زیرا هنوز به‌عنوان ضرورتی تأسف‌انگیز توجیه می‌شد.

رمانتیسم با پویایی و تحرکی که داشت، این اخلاق‌ستیزی پنهانکارانهٔ شهریاران را به‌تجلیل از ملیت تبدیل کرد و ملیت را فی‌نفسه قانون دانست و بر این عقیده استوار شد که ملتهای بزرگ چون منحصربفردند، لذا، ولو به‌زیان همسایگان ضعیفشان، حق توسعهٔ نامحدود دارند. اینگونه اخلاق‌ستیزی ملی در آلمان از همه‌جا بیشتر توسعه یافت، و در آنجا آمیخته به‌احساس برتری اخلاقی آن کشور

---

۱. Alcibiades (۴۵۰ تا ۴۰۴ ق م). سردار و سیاستمدار یونانی و از دوستان سقراط. (مترجم)
۲. Thucydides (۴۷۱ تا ۴۰۰ ق م). مورخ نامدار یونانی. (مترجم)

در مقایسه با خطابه‌های اندرزگرانهٔ دولتمردان کشورهای دیگر، حفظ و تأئید شد. این نگرش آلمانی در سطح ملی، نسخه بدل برخورد روسو بود که فطرت منحصربفرد خویش از حیث خبث و رذالت را به‌رخ جامعه‌ای ریاکار می‌کشید. در این‌باره بعد بیشتر خواهم گفت.

فعلاً می‌خواهم روشن کنم که سروکار من با تأثیر نوشته‌های روسو در مسیر تاریخ نیست که بدون شک بسیار زیاد بوده است. ولی حتی اگر کارهای او نادیده گرفته می‌شد، این واقعیت باز تغییری نمی‌کرد که متفکری بزرگ بی‌ثباتی ذاتی جامعهٔ آرمانی و سکولاریستی خردگرایان را از سه جهت پیش‌بینی کرده بود. او می‌دید که نتیجهٔ ایجاد چنین جامعه‌ای فردگرایی لگام‌گسیخته است که مستلزم آزادی و برابری مطلق بمراتب فراتر از حدود تعیین‌شده در همهٔ جوامع موجود است. دوم، او می‌دید که اینگونه حاکمیت مطلق یکایک شهروندان در جامعه، فقط تحت حکومتی خلقی دارای اختیارات مطلق امکان می‌پذیرد. و سوم او پیش‌بینی می‌کرد نوعی فردگرایی بی‌اعتنا به‌اخلاق را که طرفدار حقوق شخصیت یگانه و آفرینندهٔ فرد در برابر اخلاق جامعه‌ای بی‌آبرو و بی‌اعتبار باشد. گرچه باید پذیرفت که اخلاق‌ستیزی رمانتیک در سطح ملی با نگرش جهان‌میهنی روسو بیگانه بود، ولی حتی این معنا نیز در اندیشهٔ او پیش‌بینی شده بود. امروز که این نتایج به‌مسیر تاریخ تبدیل شده‌اند، می‌بینیم تشخیص آنها در زمانی که هیچ‌کس آنها را راهی برای عمل نمی‌دانست حکایت از آن دارد که نتایج مذکور براقع تالیهای بعضی مقدمات بوده‌اند و، به‌عبارت دیگر، از خردگرایی توأم با شکاکیت به‌اضافهٔ شور و حرارت مسیحی به‌صورت دنیوی لازم آمده‌اند. نمی‌گویم این تالیها بناچار می‌بایست به‌حقیقت بپیوندند، کمااینکه نشان خواهم داد در پاره‌ای از زمینه‌های مهم هنوز براستی متحقق نشده‌اند. ولی می‌گویم هرجا در ظرف دو قرن پس از روسو آشکار شده‌اند، باید جلوه‌های جریان منطقیی تلقی گردند که نخست در ذهن او مسیر خود را پیمود.



من صحنه را آراسته‌ام و اندیشه‌هایی را معرفی کرده‌ام که پنج نسل گذشته را به‌مرحله‌ای که امروز مسؤولیت آن با ماست، رسانده‌اند. به‌نظر من، دورهٔ یکصد و

پنجاه‌سالهٔ اخیر در مسیر پیدایش شور و حرارت اخلاقی سیر می‌کرده است که اغلب سودبخش بوده، ولی گاهی به‌صورتهای هولناک درآمده و به‌انقلابهای قرن بیستم انجامیده است. به‌نظر من، نسل کنونی هنوز از اثر ضربه‌های این زیاده‌رویهای اخلاقی گیج است، اما کورمالان می‌خواهد به‌عقب برگردد و راه خود را به‌سوی آرمانهای قرن هجدهم پیدا کند. ولی چون این آرمانها یک بار زیر وزن نتایج منطقی خود فرو ریخته‌اند، اکنون آیا می‌توان آنها را باز به‌جایگاه پیشین بازگردانید تا راهنمای ما گردند؟ پرسش اینک همین است.

گفتم که وضع فکری امروز، از ذهنیت جامعه‌ای ایستا در دو مرحله پدید آمده است. مرحلهٔ نخست، فرایند جدا شدن دین از دنیا در افکار و عقول بود که نظرگاه علمی نوین را رواج داد، ولی نه هیچ هیجان عمیقی برانگیخت و نه خواستار هیچ اقدام سیاسی گسترده‌ای شد. مرحلهٔ دوم، فرایند پویایی بود که سد و مانع را از جلو آن هیجانات و اقدامات برداشت. در این نقطه، اندیشه‌های فیلسوفان به‌ایده‌ئولوژی مبدل گشت. ایده‌ئولوژی مرام پیکار است، و کسانی که به‌ایده‌ئولوژیها پای‌بند بودند با سکون و ایستایی زمانه و همچنین با هواخواهان سایر ایده‌ئولوژیهای رقیب می‌جنگیدند. افرادی که امروز از پایان ایده‌ئولوژیها سخن می‌گویند، مقصودشان این است که آن پویایی و تحرک فرونشسته است و، بنابراین، امروز می‌توان آدمیان را بدون پای‌بندی به‌هیچ‌گونه مرام پیکاری نظری به‌جنبش درآورد.

بهترین شاهد مؤثر افتادن اقدام سیاسی پویا بدون رهیافتهای ایده‌ئولوژیک، رشد و بالندگی بریتانیا در نخستین نیمهٔ قرن نوزدهم است. الغاء بردگی، قوانین ناظر بر کار در کارخانه‌ها، آزاد گذاشتن کاتولیکها و مسیحیان غیرپیرو مذهب رسمی انگلستان، اصلاح پارلمان، قوانین مربوط به‌دیوانگان، اصلاحات کیفری، و بسیاری اصلاحات نوعدوستانهٔ دیگر که وجه تسمیهٔ آن دوره به‌عصر اصلاحات است، همه به‌دست و به‌یاری کسانی به‌انجام رسید که اعتقادهای بسیار متفاوت داشتند. ریشهٔ اصلاحات مذکور تلاش و مبارزهٔ پیگیر با ستمگری و بی‌عدالتی اجتماعی بود که از قرنها پیش از عصر روشنگری طرفداران پرنفوذ در صحنهٔ سیاسی داشت. این اصلاحات را نه پیروان نهضتی ضد کشیشی و هوادار جدایی دین از دنیا، بلکه نیروهایی بسیار قدیمی به‌نتیجه رساندند که به‌انگیزهٔ شوقی جدید

به‌بهکرد وضع جامعه به‌حرکت درآمده بودند. منتسکیو با نظریه‌ای که دربارهٔ عمل سیاسی بریتانیا مطرح کرد، ایده‌ئولوژی جدیدی به‌فرانسه داد؛ اما نظریهٔ او هرگز در بریتانیا صورت ایده‌ئولوژی نداشت و صرفاً شرح و تفسیری بر شکلهای مختلف زندگی بود. فی‌المثل، هیچ‌کس اعتراض نداشت که چرا رئیس قوهٔ مجریه در بریتانیا در برابر پارلمان مسؤول است، یا چرا رویهٔ قضایی و احکام قضات به‌صورت قانون درمی‌آید، گواینکه این شیوه‌ها قاعدهٔ نظری تفکیک قوا را نقض می‌کرد. سرنوشت همهٔ نظریه‌های سیاسی در انگلستان همین بود: هیچ نظریه‌ای هرگز به‌چیزی بیش از مجموعه‌ای از حقایق کلی و اصول بنیادی مشمول تعبیر و تفسیر در پرتو رسوم و عادات تبدیل نمی‌شد. نبوغ هابز نادیده گرفته شد، زیرا تعلیماتش با شیوه‌های مرسوم در عمل نمی‌خواند. از لاک تمجید و از نقایص نظریه‌اش گذشت می‌شد، زیرا عرف و عمل بآسانی آن نقایص را جبران می‌کرد. آراءِ بنتم که تأثیر فوق‌العادهٔ آن منطقاً می‌بایست به‌تأسیس کابوس‌شهری مانند «جهان جسور جوان» آلدس هاکسلی[1] بینجامد، در عمل به‌عامل تعدیل‌کنندهٔ سنت‌پرستی خشک مبدل گشت. سنت‌پرستی نامعقول برک به‌عنوان عامل تعدیل‌کننده‌ای در برابر غلبهٔ سودنگری بآسانی هضم و جذب شد. چندی بعد، جان استوارت میل با نظریات خویش دربارهٔ آزادی و حکومت انتخابی، و با نادیده گرفتن همهٔ مسائلی که هابز و روسو و ایده‌آلیستهای آلمانی طرح می‌کردند، تأثیر و نفوذ پایدار به‌دست آورد. و سرانجام، در اواخر قرن نوزدهم و اوایل سدهٔ بیستم، ت. ه. گرین[2] فلسفهٔ خویش را چنان با شیوه‌های عملی مبتنی بر قانون اساسی بریتانیا وفق داد که حتی هگل در نوشته‌های او رام و اهلی شد.

با اینهمه، پویایی و تحرک در انگلستان ریشه‌های عمیق دوانید. نهایت اینکه بتدریج یا جزءبجزء، با برانگیختن کسانی که از نظم مستقر ستم دیده بودند و با توسل به‌وجدان افرادی که مسؤول آن ستمها بودند، چنین شد. نتیجه اینکه امروز، پس از ۱۵۰ سال اصلاحاتی که هر ذره از زندگی در بریتانیا را دگرگون ساخته است،

---

۱. Aldous Huxley (۱۹۶۳ـ۱۸۹۴). رمان‌نویس و منتقد انگلیسی که رمانی به‌این نام دارد *(Brave New World)* و در آن رؤیاهای «آرمانشهریان» همه در آینده‌ای مخوف و خیالی تحت حکومتی توتالیتر و جهانی تبدیل به‌کابوس شده است. (مترجم)

۲. T. H. Green (۱۸۸۲ـ۱۸۳۶). فیلسوف هگلی‌مشرب انگلیسی. (مترجم)

نهادهای آن کشور بدون هیچ‌گونه مخالفت جدی از جانب سراسر ملت، هنوز نظامی یکپارچه و هماهنگ تشکیل می‌دهند. پایان ایده‌ئولوژیها در این مورد فقط به‌معنای خاتمهٔ دورهٔ کوتاه سوسیالیسمی خشک و مکتبی خواهد بود.

بدین ترتیب، بریتانیا با اینکه یکی از بنیانگذاران روشنگری بود، از برخی نتایج آن‌که به‌خودویرانگری منجر می‌شد، اجتناب کرد. به‌یاد بیاورید بازی تخته‌نرد را که دیوید هیوم دل‌آزرده از شکاکیت خویش بدان روی آورد، و هنوز نمونهٔ اعلای زندگی ملت بریتانیاست، و نهضت انسانگرایی قرن هجدهم را تا امروز نگاه داشته است. در امریکا، همان نتیجه با احترام پرشور به‌قانون اساسی به‌دست آمد. از این‌رو، رفته‌رفته به‌نظر روشنفکران پرتحرک کشورهای دیگر اروپا در قرن نوزدهم چنین می‌رسید که بریتانیا که پیشگام شکاکیت بوده و، به‌این جهت، محافظه‌کاران فرانسوی سدهٔ هجدهم قبلاً از آن بیم داشتند، از قافلهٔ روز واپس مانده است. پیشتر اشاره کردم که رمانتیکهای آلمان نمی‌پذیرفتند که کردار دولتها در خارج از مرزهای کشور باید با معیارهای اخلاقی سازگار باشد، و نصایح اخلاقی دولتمردان انگلیسی و امریکایی را احمقانه یا ریاکارانه می‌دانستند و برآشفته رد می‌کردند. از سوی دیگر، سوسیالیستهای آلمانی از اندرزهای مذهبی و اخلاقی رهبران کارگری بریتانیا سرگشته مانده بودند. مارکسیستهای کشورهای اروپایی [به‌استثنای انگلستان] دربارهٔ واپس‌ماندگی عجیب سیاستمداران در بریتانیا و امریکا به‌بحث ادامه می‌دادند، همچنانکه احتمالاً امروز کمونیستهای آلبانی در شگفتند که کشورهایی مانند آلمان و فرانسه و انگلستان چگونه اینقدر از آلبانی که نمونهٔ روشن‌اندیشی است عقب افتاده‌اند[1].

بین انگلستان و بقیهٔ کشورهای اروپایی رابطه‌ای مشابه در زمینهٔ فردگرایی رمانتیک نیز وجود داشت. تصویری که بایرون از فرد والامنش اخلاق‌ستیز ساخته بود، در سراسر ادبیات اروپا تا قلب استپهای روسیه رواج یافت. در یوگنی اُنگین پوشکین[2]، شاعری به‌نام لنسکی[3] نقش چهرهٔ بایرون را زیب خانهٔ روستایی

۱. یادآوری می‌کنیم که این مقاله در اوج قدرت کمونیستها در شوروی و اروپای شرقی نوشته شده است. (مترجم)

2. Pushkin, *Evgenie Onegin* (1832).

3. Lenski

دور افتاده‌اش می‌کند. اما خود انگلستان، بایرون را بدون باقی گذاردن کوچکترین نشانه‌ای از صحنه زدود. مسألهٔ شر، یعنی امکان برتری اخلاقی بد به‌خوب، که در سراسر خطهٔ اندیشه در قرن نوزدهم در سایر کشورهای اروپایی تأثیر گذاشته بود، در انگلستان حتی مطرح نمی‌شد. مورلی در کتابش سازش[1]، ابراز تأسف می‌کند که مشرب مدنی انگلیسیها جلو ماجراجوییهای اندیشهٔ نظری را گرفته است مبادا از لحاظ سیاسی آزار برساند. اگر او عمرش کفاف می‌داد و عصر ما را می‌دید، احتمالاً احساس می‌کرد که انگلستان فقط در جادهٔ منتهی به‌فاجعه عقب مانده است. یا شاید، اگر بخواهیم مثبت‌تر به‌قضیه بنگریم، او می‌دید که انگلستان نیز مانند امریکا، در عین انسانی ساختن تدریجی جامعه، پیوند مهر و عاطفه میان شهروندان را استوارتر کرده است و، بنابراین، آنان ستمکاریهای یکدیگر را آسانتر می‌بخشند، و آن دو کشور از این راه به‌طور مؤثرتر تناقضات درونی عارض بر ذات جوامع مسیحی یا پسامسیحی را ملایمتر کرده‌اند. همین دستاورد بوده که چارچوب فکری قرن هجدهم را در کشورهای مذکور تا امروز تقریباً سالم نگهداشته است.

اما فرانسه در سال ۱۷۸۹ انشعاب کرد و جهان را از راه انقلاب به‌مرحلهٔ تحقق تناقض ذاتی خردگرایی پسامسیحی رسانید. ایدهٔولوژی انقلاب مطلق و تمام صورت دیگری از حکومت مطلقه براساس فردگرایی مطلق است. اگر جامعه یکی از تأسیسات الاهی نباشد، پس لاجرم به‌دست انسان ساخته شده است، و انسان آزاد است هرگونه که دلش خواست با آن رفتار کند. هیچ عذری وجود ندارد که جامعهٔ بد داشته باشیم. باید بدون درنگ و تأخیر، جامعه‌ای خوب بسازیم. بدین منظور، باید قدرت را در دست بگیریم؛ و تنها راه به‌دست گرفتن زمام قدرت در جامعه‌ای بد، انقلاب است؛ بنابراین، باید قدم پیش بگذاریم و انقلاب کنیم. از این گذشته، برای اصلاح همه‌جانبهٔ جامعه، به‌قدرت و اختیارات همه‌جانبه نیاز است؛ بنابراین، باید هر مقاومتی را در برابر خویش خیانت به‌کشور بدانیم و بدون کوچکترین رحم و گذشت سرکوب کنیم.

متأسفانه با این منطق آشنایی داریم و بآسانی می‌توانیم تحقق کمابیش کامل آن‌را

1. Morley, *On Compromise*.

در شخص کسانی مانند روبسپیر و سن‌ژوست[۱] و لنین و بلا کون[۲] و هیتلر و مائو تسه‌تونگ شناسایی کنیم. منتها نوعی سیر تصاعدی وجود دارد از روبسپیر به‌اخلاف او که خشونت مسیحاگروانه را از وسیله به‌هدف مبدل می‌سازد. چنین است آخرین موضعی که شور و حرارت اخلاقی در تجسمات امروزی آن، خواه به‌صورت نیهیلیسم فردی و خواه خشونت همراه با توتالیتاریسم و یکه‌تازی، به‌آن رسیده است. من این تبدل و دگردیسی را واژگونگی اخلاق خواهم نامید.

اندیشه‌هایی که محرک انقلاب کبیر فرانسه بودند و بعدها هر نهضت انقلابی تا ۱۸۴۸ سرشار از آنها بود، به‌طور بسیار مستند در کتاب ج. ل. تالمون تشریح شده‌اند. از مطالعهٔ آن به‌عمق این دگردیسی و برخی از نخستین نشانه‌های آن پی می‌بریم. ملاحظه کنید زبان و بیان روبسپیر را هنگامی که پیروان خویش را مخاطب قرار می‌داد:

> ولی من به‌شما نفوس پاک و حساس اطمینان می‌دهم که وجود دارد: وجود دارد آن شور و حرارتِ آنقدر لطیف و آمرانه و ایستادگی‌ناپذیر، عذاب و شادی قلبهای پرمهر، نفرت عمیق از استبداد، آن حمیّت مشفقانه نسبت به‌ستمدیدگان، آن عشق مقدس به‌میهن، آن عشق والا و مقدس به‌بشر که بدون آن، هیچ انقلاب بزرگی چیزی جز جنایتی آشکار نخواهد بود که فقط جنایتی دیگر را نابود می‌کند؛ وجود دارد آن آرزوی بلندنظرانه برای تأسیس نخستین جمهوری جهانی در این دنیا، آن خودخواهی آدمی که هنوز به‌پستی کشانده نشده است و شادی آسمانی خویش را در آسودگی وجدان و خیر عموم می‌جوید. شما در همین لحظه شعله‌های آن را در دل خود احساس می‌کنید، چنانکه من در دل خویش احساس می‌کنم.[۳]

آری، این شور و حرارت، این عشق والا و مقدس به‌بشر، در سینه‌های نفوس پاک و حساس وجود داشت ــ و هنوز هم امروز وجود دارد، با این تفاوت که دیگر

---

۱. St. Just (۱۷۹۴ــ۱۷۶۷). یکی از رهبران تندرو انقلاب کبیر فرانسه که سرانجام همزمان با روبسپیر اعدام شد. (مترجم)

۲. Bela Kun (۱۹۳۷ــ۱۸۸۵). کمونیست یهودی مجار که مدت کوتاهی پس از انقلاب کمونیستی مجارستان در ۱۹۱۹، نخست‌وزیر آن کشور بود. (مترجم)

3. J. L. Talmon, *The Origins of Totalitarian Democracy* (London, 1952), p. 68.

در قالب این تعبیرات از آن سخن نمی‌گویند. بذرهای تعبیرات امروزی‌تر در بیانات روبسپیر دیده می‌شود هنگامی که از «خودخواهی» (égoïsme) شادمان از خیر عموم صحبت می‌کند. در این تعبیر، سودنگری[1] هلوِسیوس[2] طنین‌انداز است که آرمانهای بشر را برآمده از لذت‌جویی آدمی می‌داند و از این راه بر جایگاهی استوار می‌نشاند. گام بعد، اصولاً مردود دانستن آرمانهای بشر بود. بنتم حقوق طبیعی و قوانین طبیعت را اصطلاحاتی مهمل می‌دانست و به‌لحن تحقیر از آنها سخن می‌گفت. به‌نوشتهٔ او: «بالاترین مقصود، سود و فایده است که قانون و فضیلت و حقیقت و عدالت را دربر می‌گیرد.» دیدیم که خدا رحم کرد و اخلاق علمی بنتم به‌حال تعلیق درآمد و تعالیم ناشی از آن، در انگلستان در هواداری از اصلاحات آزادیخواهانه مورد تعبیر و تفسیر قرار گرفت. اما در بقیهٔ کشورهای اروپا از آن‌پس، تعبیر علمی تحرک و پویایی با جلوه‌های اولیهٔ عاطفی آن وارد رقابت شد. هر دو این تعبیرات گسترهٔ انقلابی داشتند، و خیالبافیهای ناکجاآبادی ناشی از هر دو به‌مرز دیوانگی رسید. ولی به‌مرور زمان، همهٔ این امیدهای نامعقول به‌لباس تعالیمی درآمدند که ادعا می‌شد حجیت علمی دارند. ناکجاآبادیان علم‌زده اعلام کردند که جامعهٔ آینده باید مطلقاً از فرمانروایان علمی خود اطاعت کند، و همینکه سیاست به‌مرتبهٔ علوم طبیعی ارتقا یافت، آزادی وجدان رخت برخواهد بست[3]. روسو گفته بود که ارادهٔ عام لغزش‌ناپذیر و معصوم است؛ این لغزش‌ناپذیری به‌لباس استنتاجهای تردیدناپذیر جامعه‌شناسی علمی درآمد.

کمابیش در همین اوقات، اخلاق‌ستیزی فردی ناشی از تعالیم روسو نیز به‌همان نحو قشر علمی به‌خود گرفت، و حاصل آن، شخصیتی بود که تورگنیف نام آن‌را «نیهیلیست» [یا «هیچ‌انگار»] گذاشت. سلسلهٔ اخلاق‌ستیزان رمانتیکی که پوشکین با آفریدن شخصیتهای بایرونی اُنگین و هرمن[4] (قهرمان ناپلئون‌زدهٔ بی‌بی‌پیک[5]) در روسیه تأسیس کرده بود، هرگز منقرض نشد. راسکالنیکف[6] [قهرمان رمان جنایت و مکافات داستایفسکی] فقط برای آزمودن قدرت اخلاق‌ستیزی خویش مرتکب قتل

---

1. utilitarianism

۲. Claude Adrien Helvétius (۱۷۱۵ـ۱۷۷۱). فیلسوف فرانسوی. (مترجم)

3. F. A. Hayek, *The Counter-Revolution of Science* (Glencoe, Ill., 1952), particularly, pp. 138ff.

4. Herman

5. *The Queen of Spades*.

6. Raskolnikov

می‌شود و مسأله را از این طریق باز هم بیشتر گسترش می‌دهد. نیچه در دفاعیهٔ اندوهبار تبهکار پریده‌رنگ در چنین گفت زرتشت، شخصیت راسکالنیکف را مستقلاً از نو آفرید، و این شخصیت و چهره‌هایی همانند آن، در مردم آلمان و فرانسه تأثیر گسترده گذاشتند. اما در روسیه چنین نبود. از حدود ۱۸۶۰ به‌بعد، الگوی آرمانی جوانان روشن‌اندیش روسی، نیهیلیست سنگدل و بی‌عاطفه‌ای شد که نخست در قالب بازارف[1]، دانشجوی پزشکی قهرمان داستان تورگنیف، تجسم یافت.

این نوع اشخاص، «واقع‌بین»، «پیشرو» یا صرفاً «مردان نو» نامیده می‌شدند ـ مردانی که مطلقاً ماتریالیست بودند و ماده را اصل می‌دانستند، و انکار آرمانهای حقیقی اخلاقی را با تنفر پرشور از جامعه به‌علت فساد اخلاق آن درآمیخته بودند، و، از این‌رو، خویشتن را اخلاقاً وقف ارتکاب هر خیانت یا باج‌خواهی یا سنگدلی در جهت اجرای برنامه‌ای برای نابودی همه چیز کرده بودند. روز ۲۱ نوامبر ۱۸۶۹، نچایف[2]، رهبر نیهیلیست، برای تحکیم انضباط حزبی دستور داد دانشجویی به‌نام ایوانف[3] را که یکی از پیروان خودش بود، ترور کنند و به‌قتل برسانند. داستان این واقعه را داستایفسکی در رمانش تسخیرشدگان [یا شیطانزدگان][4] بازگفته، و ایوانف و نچایف را بترتیب شاتوف[5] و پیوتر استپانویچ ورچوونسکی[6] نام نهاده است.

ساختار این جنایت بعدها نمونه‌ای شد برای قتل پیروان خود نچایف به‌دستور استالین. اما هنوز به‌شالوده‌ای نظری نیاز بود. این شالوده از جامعه‌شناسی علمی نوینی به‌دست آمد که پیروانش مدعی بودند سه چیز را ثابت کرده‌اند: (۱) نابودی مطلق جامعهٔ موجود یگانه راه انجام هر اصلاح اجتماعی اساسی است؛ (۲) هیچ چیزی بیش از این عمل خشن نه مورد نیاز است و نه باید در نظر گرفته شود، زیرا هرگونه برنامه‌ریزی برای جامعهٔ نو کاری غیرعلمی است؛ و (۳) برای به‌دست گرفتن زمام قدرت به‌شیوهٔ انقلابی، رعایت هیچ قید و بند و محدودیتی جایز نیست، زیرا (الف) این جریان به‌لحاظ تاریخی حتمی و اجتناب‌ناپذیر و، بنابراین، بیرون از کنترل انسانی است، و (ب) اخلاق و حقیقت و امثال آن صرفاً پدیده‌هایی

1. Bazarov
2. Nechaev
3. Ivanov
4. *The Possessed*.
5. Shatov
6. Piotr Stepanovitch Werchovenski

متفرع از منابع طبقاتی است و لذا تنها معنای علمی اخلاق و حقیقت و عدالت و غیره پیشبرد آن دسته از منافع طبقاتی است که علم ثابت کرده رو به‌صعود و چیرگی است. عمل خشن انقلابی هرگونه اخلاق و صداقت و صحت و عدالت را به‌یگانه معنای علمی پذیرفته‌شده دربر می‌گیرد.

این جامعه‌شناسی علمی را مارکسیسم-لنینیسم تهیه کرد، و با اینکه گفته می‌شد سوسیالیسم ناکجاآبادی را به‌علم مبدل می‌کند، قدرت قاطع آن از همان رؤیاهای ناکجاآبادی سرچشمه می‌گرفت که بنا بود میدان را در برابر آن خالی کنند. و معلوم شد همین کافی است. هر اشکالی که با استناد به‌واقعیات به‌نظریهٔ مزبور وارد می‌آمد حمله‌ای ارتجاعی به‌سوسیالیسم به‌شمار می‌رفت و مندفع دانسته می‌شد. سوسیالیسم مصون از انتقاد بود، زیرا مارکس هر بحثی دربارهٔ آنرا گمان‌ورزی غیرعلمی شمرده و محکوم کرده بود. مارکسیسم ایده‌ئولوژی کاملی برای تحرک اخلاقی به‌دست داده بود ــ اخلاقی که فقط می‌توانست بر پایهٔ تصوری بیان شود که طبیعت در آن اصل قرار می‌گرفت. چنین است وظیفهٔ تاریخی مارکسیسم.

احساسات پرشور و والای عصر ما از آن‌پس می‌توانست پنهانی در درون دستگاه بی‌شفقت خشونتگری به‌مرحلهٔ انفجار برسد. نفوس پاک و حساسی که روبسپیر دست نیاز به‌سوی آنان دراز کرده بود هنوز وجود داشتند و حتی پرشمارتر از هر زمان در گذشته شده بودند؛ آتش عشق والا و مقدس او به‌بشر نیز هنوز زبانه می‌کشید. منتها این عواطف در سیاستگذاریهای مرتبط با اخلاق‌ستیزی آشکار حلول کرد. تکیه در آنها بر آموزش علمی قرار گرفت. گوش بدهید به‌زبان و بیان لنین در سخنانی که در ژوئن ۱۹۱۷ برای اعلام برنامه ایراد کرده است:

> دیکتاتوری پرولتاریا اصطلاحی علمی است دال بر طبقهٔ مورد بحث و شکل خاصی از اقتدار دولت که دیکتاتوری خوانده می‌شود، به‌معنای اقتداری که نه بر قانون، نه بر انتخابات، بلکه مستقیماً بر نیروی مسلح بخشی از خلق بنیاد می‌شود.

حکومت وحشت روبسپیر بر مبنای آرزوهای شریف و والا توجیه شده بود؛ لنین چنین توجیهی را قبول نداشت و می‌گفت تنها هدف سوسیالیسم علمی باید خشونت باشد. این همان واژگونگی اخلاق است، یعنی حالتی که در آن، مقاصد بلند اخلاقی فقط به‌عنوان نیروی پنهان ددمنشیهای علناً اعلام‌شده به کار می‌افتد.

در رمان تسخیرشدگان، نوع قبلی واژگونگی شخصی در وجود استاوروگین[1] تجسم می‌یابد که اخلاق‌ستیز سیاسی نوع جدید، یعنی ورچووِنسکی، برای جلب او به‌سازمان دسیسه‌گر خود، کوشش بیهوده می‌کند. ولی در قرن بیستم، این دو نوع در سراسر اروپا قابل تبدیل به‌یکدیگر می‌شوند. قلندرمسلک شخصاً اخلاق‌ستیز، «قلندرمسلک مسلح» می‌شود و از این راه اعتراض ضد بورژوایی خویش را باآسانی به‌اقدام اجتماعی تبدیل می‌کند و، بدین ترتیب، به‌پشتیبانی از خشونت مطلق به‌عنوان تنها شیوهٔ صادقانهٔ عمل سیاسی برمی‌خیزد. این دو خط متناقض در اگزیستانسیالیسم فرانسه به‌هم می‌رسند و گره می‌خورند. مارکی دو ساد از زبان یکی از شخصیتها در کتابش می‌گوید: «من هرچیزی راکه ممکن بود مزاحم لذتهای من بشود در قلبم نابود کرده‌ام.[2]» خانم دو بووآر به‌دلیل این سخن، مارکی دو ساد را یکی از معلمان بزرگ اخلاق می‌داند و می‌ستاید[3]، و آنچه را پیروزی بزرگ او بر وجدان اخلاقی می‌نامد[4]، بدین بیان در چارچوب مارکسیسم خودش تفسیر می‌کند: «ساد حقه‌بازی بورژوازی راکه منافع طبقاتی را به‌صورت اصول کلی [اخلاق] جا می‌زند، با شور و حرارت برملا می‌کند[5].»

پیشتر گفتم که رمانتیسم گسترش قدرت ملی را بالاترین حق و تکلیف ملت می‌دانست و قبول داشت. این اخلاق‌ستیزی سیاسی نیز یکی دیگر از وجوه واژگونگی اخلاق و شبیه اخلاق‌ستیزی فردی در مکتب رمانتیسم است. ماینکه نشان داده است که «رئال‌پولیتیک[6]» در آلمان ـــ یعنی اعتقاد به‌اینکه در مناسبات بین‌الملل، حق با قوی است ـــ پیامد نهایی رأی هگل بود دربارهٔ عقل حلول‌کرده[7] [در تاریخ]. آنچه نیروی اخلاق حلول‌کرده را ثابت می‌کند، خشونت اخلاق‌ستیزی

---

1. Stavrogin
2. Simone de Beauvoir, *The Marquis de Sade* (Grove Press, New York, 1953), p. 54.
3. Ibid., p. 55.

عین جملهٔ خانم بووآر چنین است: «او به‌دلیل صداقت و صمیمیت سرسختانه‌اش... حق دارد یکی از معلمان بزرگ اخلاق دانسته و ستایش شود.»

4. Ibid.
5. Ibid., p. 63.
6. realpolitik
7. immanent reason

آشکـار است. بـه‌نظر ماینکه، ایـن هـمان حـقیقت تـلخی است کـه دولتـمردان اخلاق‌پرداز و عموماً مردم انگلیسی‌زبان به‌غفلت از آن می‌گذرند یا سـعی دارنـد ریـاکـارانـه آن‌را ماست‌مالی کـنند. مـاینکه اذعـان دارد کـه کسب ایـن حـقیقت، اکتساب کنندگان را ددمنش می‌کند، اما می‌گوید مردم انگلیسی‌زبان کوشیده‌اند بـا نادیده گرفتن تضاد میان قول و فعلشان از این تباهی بپرهیزند. چنین می‌نماید که ماینکه هیچ راه صادقانه‌ای برای خروج از این بن‌بست نـمی‌بیند، و مـن نـیز بـا او موافقم که راه خروجی که در مظان اتهام به‌بی‌صداقتی نباشد، وجود ندارد. موجی بزرگ از اخلاق‌ستیزی ضد بورژوازی اذهان جوانان آلمانی را در فاصله دو جنگ جهانی در خود فرو برد و به‌صورت منبعی درآمد که افراد اس. آ. و اس.اس.[۱] از آن برخاستند. آنان ملهم از همان صداقت پرشور و خشنی برای جـانفشانی اخـلاقی بودند که نیهیلیستهای روس را، اعـم از رمـانتیک یـا عـلم‌زده، بـه‌نوکران دسـتگاه استالینیستی بدل کرد.

مردم غالباً می‌گویند کمونیسم یا نازیسم مذهبی دنیوی است. ولی هر تعصب و تحجری مذهبی نیست. شور و سودای انقلاب مطلق و جنگهای مطلق که عصر ما را به‌ویرانی سوق داده، اخلاقی بوده است نه مذهبی ــ ولی اخلاقی واژگونه که در زور و خشونت محض حلول کرد، زیرا تصوری طبیعت‌گرایانه از آدمی آن‌را بزور به‌این صورت متجلی ساخت.



پس این بود تشخیص من از اخلاق بیمارگونهٔ عصر ما. اکنون بـاید دیـد چـه امکانی برای درمان این درد وجود دارد.

هر درمانگری باید نهایتاً به‌قوای طبیعی بیمار برای بهبود تکیه کند. ما شواهد تردیدناپذیر بر وجود چنین قوایی در خویش در دست داریم. موج عظیم تحرک و پویایی از آغاز در انقلاب کبیر فرانسه پیوسته تا یکصد و پنجاه سـال بـعد فـزونی

۱. SA و SS بترتیب نشانه‌های اختصاری Sturm Abteilungen و Schutzstaffel. سازمانهای شبه‌نظامی و نظامی آلمان نازی که عمیقاً رنگ سیاسی داشتند و در شؤون اجتماعی کشور مـداخـله می‌کردند و مأموریتشان در واقع حفظ قدرت رژیم بود و به‌سرکردگی اطرافیان وفادار هیتلر در اجرای سیاستهای او از هیچ خشونتی رویگردان نبودند. (مترجم)

می‌گرفت و هم خیر و بهره می‌رساند و هم سبب کژیها و انحرافهای بیمارگونه می‌شد. اما ناگهان در بحبوحهٔ پویایی انقلاب، این موج برگشت. پاسترناک معتقد است این دگرگونی از سال ۱۹۴۳ با خیزش احساسات ناسیونالیستی در روسیه آغاز شد. انزجار از استالین جای به‌تصمیم به‌چیرگی بر هیتلر به‌رغم وجود استالین سپرد. پیروزی دستیاب به‌نظر می‌رسید، و نوید چنین آینده‌ای ملازم با دریافت این نکته شد که نظام نفرت و تعصب و تحجر و دروغ و بی‌رحمی موجود بی‌حاصل است. نشانه‌های تلویحی آزادی رو به گسترش نهاد. چنین اندیشه‌ها هستهٔ اخلاق‌ستیزی مسیحاگروانه را طرد می‌کرد و لحظه‌ای حتی از جادوی آن برید. مرحلهٔ به‌خود آمدن فرارسیده بود. در ۱۹۴۸ تیتو به‌نام حقیقت و حیثیت ملی به‌عنوان اصولی برتر از انضباط حزبی، از استالین برگشت.

پویایی ایده‌ئولوژیک حتی در آن‌سوی پردهٔ آهنین نیز رو به‌افول نهاد. از اوایل دههٔ ۱۹۵۰، تغییر فکر در انگلستان و آلمان و اتریش محسوس بود. سوسیالیستهایی که حتی در کشورهای معروف به‌اصلاح‌طلبی، مانند بریتانیا، قبلاً خواستار دگرگونی کامل و بنیادی جامعه شده بودند، کم‌کم همه‌جا به‌تعبیر و تفسیر مجدد اصول اعتقادی خویش در چارچوب پیشرفتهای تدریجی و جزءبجزء روی آوردند.

سرانجام رویدادهای متعاقب مرگ استالین در ۱۹۵۳ بوضوح نشان داد که نظامی که بر واژگونگی مطلق اخلاق بنا شده باشد، ذاتاً ناپایدار است. نخستین اقدام جانشینان استالین آزاد کردن سیزده تن از پزشکان کرملین بود که از آنان اقرار گرفته شده بود قصد کشتن استالین و سایر اعضای دولت را داشته‌اند و بتازگی محکوم به‌اعدام شده بودند. این اقدام تأثیری خردکننده در حزب داشت. جوانی که آن روزها پشتیبان پرحرارت استالینیسم در مجارستان بود، بعدها برای من تشریح کرد که وقتی آن خبر را از رادیو شنید، دچار چه احساسی شد. می‌گفت مانند آن بود که سراسر فیلم تربیت و پرورش سیاسی مرا برعکس نمایش می‌دهند. چنین به‌نظرش می‌رسید که اگر عینیت بورژوایی محض قرار باشد حقیقت حزبی را باطل کند، پس سراسر جهان فرضی و ساختگی استالین بزودی محو خواهد شد، و وفاداری و ایمانی که هم بقای آن فرض و جعل را تضمین می‌کرد و هم موجودیت خود را مرهون آن بود، همزمان نابود خواهد شد.

این احساس خطر موجّه بود. اکنون روشن شده است که اربابان جدید کرملین دست به‌چنان اقدامی زده بودند زیرا عقیده داشتند که اگر حقیقت بیشتر با آنان باشد و کمتر بر ضد ایشان، موقعیتشان ایمن‌تر خواهد ماند. تصمیم ایشان در واقع به‌معنای اذعان به‌قدرت برتر حقیقت در برابر حزب، و همچنین به‌معنای اقرار به‌وجود اساسی مستقل برای مخالفت با حزب بود. این اساس مستقل ــ این اساسی که با فرونشستن سیل تحرک و پویایی، مانند کوه آرارات کم‌کم بیرون می‌آمد و آشکار می‌شد[1] ــ ضرورتاً می‌بایست بسرعت گسترش یابد. اگر از آن‌پس حقیقت نمی‌بایست به‌معنای هرچیزی باشد که به‌منافع حزب خدمت کند، هنر و اخلاق و عدالت نیز دیگر نمی‌بایست به‌آن معنا گرفته شوند، زیرا اینها همه تنگاتنگ درهم تنیده بودند ــ کمااینکه عاقبت آشکار شد که چنین است.

نظام اخلاق واژگونه یکسره در قیام مجارستان و لهستان در ۱۹۵۶ فرو ریخت. این نهضتها در اصل مبیّن تغییر فکر کمونیستهای بلندپایه بودند، نه به‌معنای شوریدن بر کمونیستها. قیام مجارستان نه‌تنها به‌شکل انزجار روشنفکران کمونیست از اعتقادهای پیشین خودشان آغاز شد، بلکه به‌همین شکل راه درازی نیز به‌سوی پیروزی پیمود. نخستین رویداد انقلابی، جلسهٔ یکی از محافل ادبی به‌نام پتوفی[2] در ۲۷ ژوئن ۱۹۵۶ بود. در حدود شش‌هزار نفر در آن نشست حضور یافتند، و جمعیت به‌حدی بود که عده‌ای به‌خیابان سرریز شدند. سخنرانیها با بلندگو به‌گوش حاضران رسانده می‌شد، و جلسه ۹ ساعت ادامه داشت. سخنرانان یکی پس از دیگری خواستار آزادی نوشتن حقایق شدند. می‌خواستند دربارهٔ مردم واقعی و خیابانهای واقعی و مزرعه‌های واقعی و عواطف واقعی و مشکلات واقعی بنویسند. می‌خواستند حقیقت رویدادهای جاری و تاریخ را گزارش کنند. بسیاری از سخنرانان با بیان این خواستها در واقع به‌اعتقاداتی برمی‌گشتند که قبلاً آنها را منفور داشته و با خشونت سرکوب کرده بودند.

در ماههای بعد، این اصول نورسته بسرعت جای بیشتری باز کردند، و بسیاری

---

۱. تلمیحی به‌داستان نوح در عهد عتیق که کشتی او پس از طوفان بر کوه آرارات به‌خاک نشست. (مترجم)

2. Petőfi

از اوقات به‌صورت خودنکوهی و اتهام به‌نفس در میان آن دسته از روشنفکران کمونیست به‌فوران آمدند که از همدستی خویش در تبدیل حقیقت و عدالت و اخلاق به‌ابزار کار حزب پشیمان بودند.

میکلوش گیمش[1] یکی از سران کمونیست که کادار[2] او را به‌جرم مشارکت در انقلاب مجارستان به‌چوبهٔ دار سپرد، در بیان همین معنا در شمارهٔ ۵ اکتبر ۱۹۵۶ *Béke és Szabadság* مطالبی نگاشت، و پرسید چه شد که خود از فرق گذاشتن بین راست و دروغ ناتوان ماند:

> آهسته‌آهسته ما لااقل در بخش بزرگتر و چیره‌گر شعور خود به‌این عقیده رسیدیم که دو نوع حقیقت وجود دارد، و حقیقت حزب می‌تواند با حقیقت مردم تفاوت کند و می‌تواند از حقیقت عینی مهمتر باشد، و حقیقت در واقع همان مصلحت سیاسی است. این فکری وحشتناک است، ولی با معنای آن باید بی‌پرده‌پوشی روبرو شد. اگر حقیقتی متعلق به‌مرتبه‌ای بالاتر از حقیقت عینی وجود داشته باشد، اگر مصلحت سیاسی ملاک سنجش حقیقت باشد، پس حتی دروغ می‌تواند «راست» باشد. زیرا حتی دروغ ممکن است موقتاً به‌مصلحت باشد؛ حتی یک محاکمهٔ قلابی سیاسی می‌تواند به‌این معنا «حقیقت» داشته باشد. زیرا حتی از چنین محاکمه‌ای می‌توان امتیازهای سیاسی مهم به‌دست آورد. و بدین ترتیب می‌رسیم به‌نظرگاهی که نه‌تنها کسانی را آلوده کرد که محاکمات سیاسی قلابی را طراحی می‌کردند، بلکه غالباً حتی در خود قربانیان کارگر افتاد؛ نظرگاهی که سراسر تفکر ما را مسموم و دیدمان را تار و قوای نقادمان را فلج کرد و عاقبت شم تشخیص حقیقت و توان درک آن‌را از ما گرفت. ماجرا از این قرار بود؛ انکار آن بی‌فایده است.

دیولا های[3]، کمونیستی که به‌دستور کادار به‌زندان افتاد، تصمیمی را که گرفته شده بود در شمارهٔ ۲۲ سپتامبر *Irodalmi Ujság* چنین بیان داشت: «بهترین نویسندگان کمونیست، پس از دشواریها و خطاهای بزرگ و تلاشهای ذهنی بسیار، تصمیم گرفته‌اند که در هیچ شرایطی هرگز دیگر دروغ نخواهند نوشت.» های

---

1. Miklos Gimes

۲. János Kádár (۱۹۸۹ـ۱۹۱۲). سیاستمدار مجار که پس از سرکوب قیام مجارستان به‌یاری ارتش شوروی، بهنخست وزیری رسید و مخالفان رژیم را به کیفرهای سخت رساند. (مترجم)

3. Gyula Hay

متوجه بود که همهٔ نویسندگان، چه در درون حزب و چه بیرون، از آن‌پس بر این اساس با یکدیگر متحدند، و در نطقی در ۱۷ سپتامبر اعلام کرد: «ما نویسندگان مجار، صرف‌نظر از بیعت حزبی یا اعتقادات فلسفی، بدین وسیله برای اشاعهٔ حقیقت با یکدیگر دست اتحاد می‌دهیم.»

همین اتحاد بود که درماندگی و ناخرسندی کارگران را که تا آن هنگام خاموش بودند، به‌صدای بلند به گوش همگان رسانید. وقتی دانشجویان برای برپا ساختن تظاهرات ممنوعشان در خیابان به‌راه‌پیمایی پرداختند، دهها هزار نفر از کارخانه‌ها چون سیل به‌ایشان پیوستند. در ظرف چند ساعت ارتش تغییر اردوگاه داد و پلیس مخفی منحل شد. سازمان بشدت مسلح و منضبط دولت توتالیتر در عرض یک شب بخار شد، زیرا وجدان تازه‌بیدار خودش اعتقاداتش را بلعیده بود.

این خیزش حقیقت تا حدی شبیه نهضت روشنگری در قرن هجدهم بود، ولی تفاوتهای عمیق نیز با آن داشت. چنین نبود که اصحاب دایرةالمعارف [در قرن هجدهم در فرانسه] برای تحکیم اعتقاداتشان، رشته دروغهایی را عمداً فرو داده باشند و بعد بخواهند از آن تبرّا بجویند. این‌طور نبود که حقیقت و اخلاق را مکتبیان سخت‌کیش طرف حملهٔ آنان مورد تردید قرار داده باشند، یا خود ایشان هرگز به‌دیده تحقیر نگریسته باشند، و سپس بخواهند به‌آن تجدید اعتقاد کنند.

آدام واچک[1]، شاعر لهستانی، که سابقاً خود از طرفداران پروپاقرص حزب بود، در منظومه‌ای به‌نام شعری برای بزرگسالان که یک سال پیش از رویدادهای مجارستان گفته شده، جریان تشدید انزجار از کمونیسم را به‌طرزی چشمگیر بیان کرده است. فوریه[2] وعده داده بود که سوسیالیسم دریاها را به‌شربت مبدل خواهد ساخت، و، بنابراین، اعضای حزب آب دریا را مشتاقانه مانند شربت فروداده بودند. اما سرانجام دچار تهوع شدند و گاه‌بگاه مجبور بودند به گوشه‌ای بروند و استفراغ کنند. از آن زمان به‌این طرف، لفظ «استفراغ» اصطلاحی فنی شده است در وصف حال افراد اخلاقاً واژگون، به‌معنای عملی که بدان وسیله سر اینگونه افراد دوباره به‌بالا به‌جای درست برمی‌گردد. اصطلاح تازه‌ای لازم بود، زیرا تا آن‌وقت هرگز چنین اتفاقی نیفتاده بود.

انقلاب مجارستان نمونهٔ اعلای نهضتی روشنفکری است که به‌صورتهای کمتر

---

1. Adam Waczek

۲. F. M. C. Fourier (۱۷۷۲ـ۱۸۳۷). سوسیالیست و مصلح اجتماعی معروف فرانسوی. (مترجم)

چشمگیر و پرهیجان تقریباً همه‌جا خارج از چین کمونیست در سراسر پهنه‌ای که تحرک و پویایی عقب نشسته، رو به گسترش داشته است. حکومت شوروی جلوه‌های مختلف آنرا در قلمرو خودش به‌عنوان تجدید نظرطلبی محکوم کرده است، و، به‌نظر من، اصطلاح «تجدید نظرطلبی» همه‌جا به‌شکلهای گوناگون این نهضت قابل اطلاق است.

تجدید نظرطلبی از نفی می‌گریزد. نفی هنگامی صورت گرفت که نهضت روشنگری پس از اینکه وعده‌های مسیحیت را به‌لباس سکولاریسم آراست، با واژگونگی اخلاقی به‌دست خود نابود شد. گریز از این نفی هنگامی روی داد که واژگونگی اخلاق نیز به‌نوبهٔ خویش ناپایدار از آب درآمد. این گریز سرچشمهٔ همهٔ تجدید نظرطلبیهاست.

متأسفانه اذعان به‌این پیشینه‌ها مساوی است با تردید در همهٔ افکاری که تاکنون نهضتهای تجدید نظرطلبانه را هدایت کرده است. یکی از این افکار، بیداری مجدد نوعی احساس ملی بوده است که پاسترناک به‌ما گفته چگونه رژیم شوروی را در زمان جنگ به‌انسانیت آراست، و در بازگرداندن آرمانهای بشردوستانه در لهستان و مجارستان و یوگسلاوی مؤثر بود، و در فرانسه در حکومت دوگل پیوندهای مدنی جدید میان شهروندان به‌وجود آورد، و شاید از همه بالاتر، جوانی را به‌جوامع کهن آسیا و افریقا بازگرداند و با همهٔ کشمکشهای پرضایعه‌ای که به‌همراه داشت، جوامع خلقی جدیدی ایجاد کرد که از سطح تعارضات ایدئولوژیک ناشی از پویایی اروپا درمی‌گذشت و بالاتر می‌رفت. فکر تجدید نظرطلبانهٔ دیگر، در اتحاد جدید آزادیخواهی با معتقدات دینی نهفته بود. چنین می‌نمود که مذاهب، انسان امروزی را از فراسوی نهیلیسم به‌وضع سابق او پیش از سکولاریسم مولود روشنگری فرامی‌خوانند. و سرانجام اینکه فضای شکاکیت خود روشنگری نیز عمر از سر گرفته است. نگرش متوجه مسائل علمی و برخورد عاقلانه با امور همگانی که از ۱۹۵۰ در انگلستان و امریکا و آلمان و اتریش رو به گسترش داشته، از جهت تبرا از کشمکشهای ایدئولوژیک، نسخهٔ بدل نگرش ولتر و اصحاب دایرةالمعارف نسبت به‌تعصب و خشک‌مغزی مذهبی بوده است.

ولی تجدید نظرطلبی نمی‌تواند به‌صرف بازگشت به‌اندیشه‌هایی که ثابت شده ثبات ندارند، به‌مقصود برسد. حکومت مراجع جزم‌اندیش همان‌قدر که در زمان ولتر پذیرفتنی نبود امروز هم نیست. ما زیر انقلاب علمی نخواهیم زد که

زمینه‌های پهناور دانش و معرفت را به‌قلمرو سکولاریسم آورده است. از سوی دیگر، نمی‌توانیم مانند سکولاریسم روزگار باستان تا پیش از ظهور مسیحیت، با آرامش نسبت به‌بی‌عدالتیهای اجتماعی بی‌اعتنا بمانیم. احساسات ملی در گذشته ثابت کرده که تضمینی در برابر واژگونگی اخلاق نیست. در واقع، همهٔ پیشینه‌های تاریخی واژگونگی اخلاقی همان‌قدر که سابق وجود داشت امروز هم موجود است. آیا ممکن است مجراهایی که سابقاً به‌واژگونگی اخلاقی منتهی می‌شد، امروز راه گریز از آن باشد؟

من نمی‌خواهم در این مسأله کاوش کنم. حقیقت این است که ما امروز به‌فراسوی نیهیلیسم رسیده‌ایم، گواینکه نقطه‌ای که به‌آن رسیده‌ایم مشابه نقطه‌ای است که قبلاً در آن بودیم. ما نمی‌توانیم امکانات خلاقی را پیش کنیم که آدمیان ممکن است به‌یاری آن به‌کشف راهی که دوباره به‌نیهیلیسم نینجامد، کامیاب شوند. ولی یک امکان شایان ذکر است. شاید خیزش وجدان سیاسی روشن‌بین‌تری بتواند به‌گریز کنونی ثبات بدهد. تصورپذیر است که به‌گونه‌ای منطق تعلیقی دست یابیم مانند آنچه خوشبختانه انگلستان و امریکا را در جادهٔ منتهی به‌فاجعه آنقدر عقب نگهداشت. دور نیست که این حالت همان‌گونه که در انگلستان به‌دست آمد، این‌بار نیز حاصل شود. جنگهای مذهبی اروپا در اواسط سدهٔ هفدهم به‌انگلستان رسید، و سالها این کشور گرفتار آشوب و تفرقه بود. یک پادشاه گردن زده شد و پادشاه دیگر خلع شد. ولی مصالحهٔ سال ۱۶۸۸ و حق درخواست رسیدگی از شاه یا مجلس و نظریهٔ جان لاک به‌این تعارضات پایان داد و برای نخستین‌بار پس از ظهور مسیحیت، شالودهٔ جامعه‌ای را در انطباق با اصل سکولاریسم استوار کرد. حقوق و مناسبات شهروندی و مدنی بر کشمکشهای مذهبی غلبه کرد و جامعه‌ای بنیاد شد پویا و پرتحرک، ولی متحد. آیا ممکن نیست اروپا این کار بزرگ را تکرار کند؟ آیا ممکن نیست از فاجعه‌های چهل سال گذشته پند بگیریم و نوعی مشارکت مدنی و شهروندی ایجاد کنیم که اصل وحدت‌دهنده در آن تصمیم به‌اصلاحات مستمر باشد، و پویایی و تحرک ما را شناخت این نکته از سرکشی بازدارد که افراط و تندروی هر لحظه‌ای که بخواهیم اصول آنرا دقیقاً به‌اجرا بگذاریم، دوباره ما را گرفتار فاجعه خواهد کرد؟

ممکن است چنین شود. اما نظریه‌پردازی در این زمینه روا نیست، زیرا از اینجا به‌بعد اندیشه باید به‌جامهٔ عمل درآید.

بنیتو موسولینی

فاشیسم*

موسولینی (۱۹۴۵ـ۱۸۸۳) دیکتاتور ایتالیایی نیاز به‌معرفی ندارد. نظامی که او بنیاد نهاد و به‌آن فاشیسم نام داد، در نیم قرن گذشته وجه تسمیه بسیاری از رژیمهای خودکامه در سراسر جهان بوده است. موسولینی خود نظریهٔ فاشیسم را در مقاله‌ای در دایرةالمعارف ایتالیا در ۱۹۳۲ تشریح کرد. چند سال بعد آن مقاله (با برخی تغییرات) به‌صورتی کتابی مستقل (که نام و نشان آن داده شده است) به‌ترجمهٔ رسمی انگلیسی انتشار یافت. چون فاشیسم نیز مانند بسیاری اصطلاحات سیاسی دیگر بی‌آنکه اطلاع درستی از محتوای آن در دست باشد، غالباً فقط در مقام دشنام به‌کار می‌رود، مناسب دیدیم ترجمهٔ گزیده‌ای از آن کتاب را به‌قلم بنیادگذار و متولی فاشیسم به‌نظر خوانندگان برسانیم تا همانندیها و ناهمانندیهای آن با بعضی رژیمهای کنونی جهان آشکار شود.

ع. ف.

پس فهم بسیاری از جلوه‌های عملی فاشیسم، مانند تشکیلات حزبی و نظام آموزشی و انضباط، فقط با توجه به‌نگرش کلی آن به‌زندگی امکان‌پذیر است. فاشیسم فقط در دنیا به‌جنبه‌های سطحی و مادی نمی‌نگرد که انسان در آنها موجودی خودمحور و تنها و تابع قوانین و غریزه‌های طبیعی جلوه‌گر می‌شود که او را به‌سوی زندگی خودپسندانه و لذتهای آنی می‌رانند. فاشیسم نه‌تنها به‌فرد، بلکه همچنین به‌ملت و کشور می‌نگرد ــ افراد و نسلهایی که پیوندشان قانون اخلاق و

---

* Benito Mussolini, *The Doctrine of Fascism*, tr. E. Cope, third edition (Florence: Vallechi publishers, 1938), pp. 10–25, 30–40, 49.

سنتهای اخلاقی است و رسالتی که چون نمایندهٔ غریزهٔ حیات در دایرهٔ کوچکی از لذایذ است، زندگی عالیتری را بر شالودهٔ وظیفه می‌سازد: زندگی عالیتری آزاد از محدودیتهای مکان و زمان که فرد در آن می‌تواند به‌وجودی صرفاً معنوی و روحانی دست یابد که ارزش او در آن، با فداکاری و با مرگ، به‌ترک منافع خویش است...

فاشیسم می‌خواهد آدمیان فعال باشند و با تمام قوا به‌فعالیت بپردازند؛ می‌خواهد ایشان مردانه از مشکلات گریبانگیرشان آگاه و آماده برای رویارویی با آن باشند. بنا به‌تصوری که دارد، زندگی پیکاری است که هرکس از راه تجهیز خود به‌لحاظ جسمانی و اخلاقی و فکری و نیز با بهره‌مندی از صفات لازم برای دست یافتن به‌چنان مقامی، حتماً در آن به‌فتح جایگاهی بواقع شایستهٔ خویش موفق می‌شود. نه‌تنها از برای فرد، بلکه برای ملت و کل بشر نیز چنین است. از اینجاست ارزش والای فرهنگ به‌تمام صورتهای آن، اعم از دینی و علمی و هنری، و نیز اهمیت استثنایی آموزش و پرورش. و باز از اینجاست ارزش ذاتی کار که آدمی به‌وسیلهٔ آن، طبیعت را رام می‌کند و به‌آفرینش جهانی انسانی از جنبه‌های اقتصادی و سیاسی و اخلاقی و فکری کامیاب می‌شود.

این تصور مثبت از زندگی، آشکارا تصوری اخلاقی است. سراسر قلمرو واقعیت و همچنین فعالیتهای بشری به‌منظور سیادت بر آنرا دربر می‌گیرد. هیچ کرداری بیرون از دایرهٔ داوری اخلاقی نیست؛ هیچ فعالیتی را نمی‌توان از ارزشی محروم کرد که قصد و هدف اخلاقی به‌همه چیز می‌دهد. بنابراین، زندگی بر پایهٔ تصور فرد فاشیست، باید جدی و بی‌پیرایه و توأم با ریاضت و مذهبی باشد؛ تمامی جلوه‌های آن در جهانی صورت می‌پذیرد که نیروهای اخلاقی آنرا استوار نگاه می‌دارند و تابع مسؤولیتهای معنوی و روحانی است. فرد فاشیست زندگی آسوده و مرفه را به‌چشم خواری و بیزاری می‌نگرد و دون شأن خویش می‌داند.

تصور فاشیستی از زندگی، تصوری مذهبی است که، برطبق آن، آدمی در چارچوب مناسبات دائمی خود با قانونی عالیتر و در عین برخورداری از موهبت اراده‌ای عینی لحاظ می‌شود که از ارادهٔ فردی درمی‌گذرد و بالاتر می‌رود و او را به‌پایگاه عضویت آگاهانه در جامعه‌ای معنوی و روحانی ارتقاء می‌دهد. کسانی که چیزی بجز ملاحظات فرصت‌طلبانه در سیاست مذهبی رژیم فاشیستی نمی‌بینند، از فهم این معنا قاصرند که فاشیسم نه‌تنها نظامی حکومتی، بلکه از همه بالاتر نظامی فکری است...

نظام زندگی فاشیستی چون ضد فردگرایی است، اهمیت دولت را مورد تأکید قرار می‌دهد که نمایندهٔ خودآگاهی و کلیت انسان به‌عنوان موجودی تاریخی است، و فرد را فقط تا جایی قبول دارد که منافعش با منافع دولت منطبق باشد. فاشیسم مخالف لیبرالیسم کلاسیک است که در واکنش به‌حکومت مطلقه پدید آمد و وظیفهٔ تاریخی‌اش به‌پایان رسید هنگامی که دولت بیانگر خودآگاهی و ارادهٔ مردم شد. لیبرالیسم به‌نام فرد، منکر دولت بود. فاشیسم حکم می‌کند به‌وجود حقوق دولت به‌عنوان مظهر جوهر حقیقی فرد. اگر بناست آزادی صفت انسانهای زنده و واقعی باشد و نه آدمکهایی که لیبرالیسم فردگرایانه در عالم مجردات اختراع کرده و ساخته است، باید پذیرفت که فاشیسم مظهر آزادی است و یگانه آزادیی که داشتنش ارزش دارد، یعنی آزادی دولت و آزادی فرد در درون دولت. تصور فاشیستی از دولت همه‌چیز را دربر می‌گیرد، و خارج از آن، نه هیچ ارزش انسانی یا معنوی ممکن است وجود داشته باشد و نه، به‌طریق اولی، دارای قدر و قیمتی است. بدین ترتیب فاشیسم، توتالیتر [یا تمامت‌طلب] است، و دولت فاشیستی در مقام واحد جامعی که همهٔ ارزشها را دربر می‌گیرد، سراسر زندگی مردم را مورد تعبیر و تفسیر قرار می‌دهد و می‌پروراند و قدرت بیشتر به‌آن می‌بخشد.

ملت که دولت مظهر آن است، موجودی زنده و اخلاقی است فقط تا جایی که در طریق ترقی سیر کند. بی‌کنشی و عدم فعالیت به‌معنای مرگ است. بنابراین، دولت نه‌تنها مظهر مرجعیت است و بر اراده‌های فردی فرمان می‌راند و به‌آنها شکل قانونی می‌دهد، بلکه همچنین قدرتی است که ارادهٔ خویش را بیرون از مرزهایش به‌منصهٔ ظهور می‌رساند و دیگران را وادار به‌احترام به‌آن می‌کند و عملاً شواهدی از خصلت عام تصمیمات خود به‌دست می‌دهد که از جهت رشد و بالندگی آن ضروری است. این امر مستلزم سازماندهی و گسترش‌طلبی، اگرنه بالفعل به‌هرحال به‌طور بالقوه، است...

مختصر آنکه فاشیسم نه‌فقط مقنن، و نه‌تنها بنیادگذار نهادهاست، بلکه مربّی است و مروج زندگانی معنوی. هدفش نه‌تنها قالب گیری مجدد صورتهای مختلف زندگی، بلکه همچنین شکل دادن به‌محتوای زندگی و به‌انسان و به‌شخصیت و ایمان اوست. بدین منظور، فاشیسم انضباط جاری می‌کند و مرجعیت و اقتدار خویش را به کار می‌گیرد و در ذهنها داخل می‌شود و بی‌چون و چرا فرمان می‌راند. به‌این جهت بوده که وحدت و استحکام و عدالت را شعار خود قرار داده است...

هرکس زحمت خواندن مجدد صورت مذاکرات نشستهایی را بر خود هموار

کند که در آنها «جمعیتهای متحد رزمنده[۱]» تأسیس شدند، خواهد دید که آنجا اثری از نظریه نیست، و آنچه هست سلسله اشارات و رهنمودها و پیش‌بینیهایی است که پس از آزاد شدن از بند آشفته‌فکریهای اجتناب‌ناپذیر معاصر، بناست در ظرف چند سال پرورانده و تکمیل شود و به‌صورت یک‌رشته مواضع نظری درآید و فاشیسم را به‌مقام آموزه‌ای سیاسی غیر از تمام آموزه‌های گذشته و کنونی برساند.

من در آن زمان گفتم که «اگر بورژوازی می‌پندارد ما سپر بلای آن خواهیم بود، سخت در اشتباه است. ما باید به‌سوی مردم برویم... ما می‌خواهیم طبقهٔ کارگر به‌مسؤولیتهای مدیریت خو بگیرد تا پی ببرد که گرداندن یک مؤسسهٔ صنعتی یا بازرگانی کار آسانی نیست... ما با تعلل و دفع‌الوقت و اقدامات پیشگیرانه در دفاع از وضع موجود، چه در زمینهٔ فنی و چه در قلمرو معنوی، خواهیم جنگید... اکنون که راه گرفتن جای رژیم باز است، نباید ترس به‌خود راه دهیم. باید به‌پیش یورش ببریم؛ باید وقتی رژیم فعلی برافتاد، جای آن‌را بگیریم. جانشینی حق ماست، زیرا ما کشور را تشویق به‌ورود به‌جنگ کردیم و به‌پیروزی رهنمون شدیم... برگزیدن نمایندگان سیاسی به‌صورتهای موجود نمی‌تواند ما را راضی کند؛ ما می‌خواهیم صاحبان همهٔ منافع جداگانه مستقیماً نماینده انتخاب کنند... ممکن است ایراد بگیرند که این برنامه مستلزم بازگشت به‌اصناف است. ولی چه باک!... بنابراین، من امیدوارم که این مجمع خواستهای اقتصادی سندیکالیسم ملی را بپذیرد...»

فاشیسم قطعاً و مطلقاً با لیبرالیسم، چه در سیاست و چه در اقتصاد، مخالف است. نباید به‌منظور رسیدن به‌هدف در مناقشات فعلی، در اهمیت لیبرالیسم قرن نوزدهم مبالغه کرد. ما نباید یکی از بسیاری نظریه‌هایی راکه در آن قرن رونق یافت بگیریم و از آن برای امروز و فردای آدمی تا ابد، مذهب بسازیم. این خود نشانه‌ای [از حقیقت امور] است که در سراسر قرن نوزدهم، لیبرالیسم به‌مردم بسیار متمدنی مانند آلمانیها بکل ناشناخته بود، به‌استثنای تنها یک مورد که به«پارلمان خنده‌آور فرانکفورت» معروف شد و بیش از یک فصل دوام نکرد. آلمان بیرون از چارچوب لیبرالیسم و در ضدیت با آن به‌وحدت ملی دست یافت. لیبرالیسم با خلق و خوی مردم آلمان بیگانه به‌نظر می‌رسد که ذاتاً و اساساً طالب حکومت فردی‌اند. لیبرالیسم

---

۱. Fasci di Combattimento. جمعیتها یا اتحادیه‌هایی که موسولینی و عده‌ای نامتجانس از تندروها و رزمندگان سابق جنگ جهانی اول روز ۲۳ مارس ۱۹۱۹ در شهر میلان تأسیسشان را اعلام کردند. (مترجم)

مقدمهٔ تاریخی و منطقی هرج و مرج است. مراحل سه گانهٔ دستیابی آلمان به‌وحدت عبارت بودند از جنگهای ۱۸۶۴ و ۱۸۶۶ و ۱۸۷۰ به‌سرکردگی «لیبرالهایی» مانند مولتکه[۱] و بیسمارک. اگر نقش لیبرالیسم در ایجاد وحدت ایتالیا با خدمات ماتسینی[۲] و گاریبالدی مقایسه شود که لیبرال نبودند، دیده خواهد شد که نقشی بسیار ناچیز بوده است. اگر مداخلهٔ فرد غیرلیبرالی مانند ناپلئون سوم نبود، ما اکنون ایالت لُمباردیا را نداشتیم؛ و اگر دخالت فرد غیرلیبرال دیگری همچون بیسمارک در سادُوا[۳] و سِدان[۴] نبود، به‌احتمال بسیار قوی در ۱۸۶۶ ناحیهٔ ونتسیا[۵] به‌دستمان نمی‌افتاد و در ۱۸۷۰ وارد شهر رم نمی‌شدیم...

اما سر باز زدن فاشیسم از پذیرش سوسیالیسم و دموکراسی و لیبرالیسم نباید حمل بر آن شود که مستلزم تمایل بواپس راندن جهان به‌مواضع پیش از ۱۷۸۹ [یعنی انقلاب کبیر فرانسه] است. سلطنت مطلقه و حکومت کلیسا متعلق به گذشته است. امتیازات ویژهٔ فئودالی و تقسیم جامعه به کاستهای بسته و محصور، کارش تمام و مرده است. تصور فاشیستی از اقتدار و مرجعیت هیچ وجه مشترکی با دولت پلیسی ندارد.

دولت اهل کشور را برای شهروندی تربیت می‌کند، از رسالتشان آگاهشان می‌سازد، به‌وحدت سوقشان می‌دهد؛ عدالتش میان منافع متغایر شهروندان هماهنگی به‌وجود می‌آورد؛ خودش پیروزیهای فکری در قلمرو علم و هنر و حقوق و همبستگی انسانی را به‌نسلهای آینده می‌رساند؛ مردمش را از مرحلهٔ زندگی بدوی قبیله‌ای به‌فراخنای حکومت امپراتوری، یعنی بالاترین جلوهٔ قدرت انسانی، بالا می‌برد. دولت خاطرهٔ کسانی را که برای تضمین امنیتش یا اطاعت از قوانینش جان خود را فدا کردند به‌نسلهای آینده منتقل می‌کند؛ برای آیندگان

---

۱. Helmuth von Moltke (۱۸۹۱ـ۱۸۰۰). سردار آلمانی که ارتش پروس را با حمایت بیسمارک از نو سازمان داد و بەریاست ستاد کل رسید و آن کشور را در جنگهایش با دانمارک (۱۸۶۴)، با اتریش (۱۸۶۶)، و با فرانسه (۷۱ـ۱۸۷۰) به‌پیروزی رساند. (مترجم)

۲. Giuseppe Mazzini (۱۸۷۲ـ۱۸۰۵). میهن‌پرست ایتالیایی که با گاریبالدی همکاری داشت و در راه وحدت آن سرزمین زحمات فراوان کشید. (مترجم)

۳. Sadowa. دهکده‌ای در چکسلواکی که ارتش اتریش در آن در ۱۸۶۶ از پروس شکست خورد. (مترجم)

۴. Sedan. شهری در شمال شرقی فرانسه که پروس در ۱۸۷۱ ارتش فرانسه را در آن شکست قطعی داد و ناپلئون سوم امپراتور فرانسه را به‌اسارت گرفت. (مترجم)

5. Venezia

سرمشق و نمونه به‌دست می‌دهد و نام سردارانی را که سرزمینش را گسترش بخشیدند و نوابغی را که نام‌آورش ساختند ثبت و ضبط می‌کند. هر وقت احترام به‌دولت کاستی بگیرد و گرایشهای متلاشی‌کننده و گریز از مرکزِ افراد و گروهها چیرگی یابد، ملتها گام در راه انحطاط و تباهی می‌گذارند...

لیبرالیسم به‌معنای فردگرایی است، ولی فاشیسم جمع را اصل قرار می‌دهد. دولت فاشیستی، آفریده‌ای یکتا و بدیع است. انقلابی است نه ارتجاعی، زیرا از پیش چاره پیدا می‌کند برای برخی از مشکلات عام که در زمینهٔ سیاست در نتیجهٔ ازهم‌پاشیدگی احزاب و غصب اختیارات به‌وسیلهٔ پارلمانها و بی‌مسؤولیتی مجامع [قانونگذاری] پیش آمده است، و در قلمرو اقتصاد در اثر وظایف متعدد و روزافزونی پدید می‌آید که اتحادیه‌های کارگری و انجمنهای بازرگانی با همهٔ توافقها و منازعاتشان بر عهده می‌گیرند و هم در سرمایه‌داران و هم در کارگران تأثیر می‌گذارد، و در حوزهٔ اخلاق ناشی از نیازی است که به‌نظم و انضباط و اطاعت از اصول اخلاقی میهن‌پرستی احساس می‌شود.

فاشیسم می‌خواهد دولت نیرومند و زنده و بنیادشده بر شالودهٔ مستحکم پشتیبانی مردم باشد. دولت فاشیستی خواستار فرمانروایی بر حیطهٔ اقتصاد مانند همهٔ حوزه‌های دیگر است؛ و به‌وسیلهٔ نهادهای شراکتی و اجتماعی و آموزش خود، و به‌یاری تمام نیروهای سیاسی و اقتصادی و معنوی ملت که همه همگروه و متشکل شده و در سراسر دولت گسترش یافته‌اند، با اقدامات خویش در اقصا نقاط کشور تأثیر بگذارد و تأثیرش احساس شود...

امروز من بر این اعتقادم که فاشیسم اندیشه و آموزه و واقعیتی جهانگیر است؛ از جهت نهادهای خاصش ایتالیایی است، ولی به‌دلیل ماهیتش سراسر جهان را دربر می‌گیرد. از این‌رو، همه‌کس می‌تواند اروپایی را پیش‌بینی کند که آموزه و عمل فاشیسم سرچشمهٔ الهام نهادهایش باشد؛ به‌تعبیر دیگر، اروپایی متوسل به‌چاره‌های فاشیستی برای مشکلات گریبانگیر دولت امروزی، دولت قرن بیستم که با دولتهای پیش از ۱۷۸۹ و با دولتهای تشکیل‌شده بلافاصله پس از آن تاریخ، بسیار تفاوت دارد. فاشیسم امروز به‌نیازهای جهانی پاسخ می‌دهد.

پرنس فون مترنیخ

مرامنامهٔ ارتجاع*

مرز میان محافظه‌کاری و ارتجاع نیز مانند میهن‌دوستی و ناسیونالیسم، همیشه روشن نیست ـ یا شاید گناه از سرشت آدمی است که کسانی که در جوانی محافظه‌کار بوده‌اند با گذشت ایام رفته‌رفته به‌ارتجاع می‌گرایند. نمونهٔ چنین کسان، ونتسل نپوموک لوتار پرنس (به‌آلمانی، فورشت) فون مترنیخ (۱۸۵۹ـ۱۷۷۳) وزیر خارجهٔ کاردان و توانای اتریش است که از ۱۸۰۹ تا ۱۸۴۸ در آن سمت بود. مترنیخ از سیاستمداران نامدار قرون جدید اروپاست که بویژه در دورهٔ ناپلئون بناپارت نقش محوری در تنظیم دیپلماسی دولتهای معظم آن قاره داشت و کشورش را به‌قدرت و شوکت رسانید و در کنگرهٔ وین پس از سقوط ناپلئون با زیرکی و مهارتی که به‌کار برد جغرافیای سیاسی اروپا را تا دهها سال بعد دگرگون ساخت. مترنیخ سخت با اندیشه‌های انقلابی و آزادیخواهانه مخالفت می‌ورزید و همواره در حفظ نظم موجود می‌کوشید. برای سرکوب افکار جدید نشأت‌یافته از اصول انقلاب کبیر فرانسه از گماشتن جاسوس و خبرچین و استفاده از سانسور و روشهای پلیسی روی‌گردان نبود. این اقدامات چند سال با موفقیت قرین بود، اما آشوبهای سال ۱۸۳۰ و بخصوص انقلابهای ۱۸۴۸ (همان سالی که مارکس و انگلس بیانیهٔ کمونیستی را انتشار دادند) سرانجام

---

* Peter Viereck, *Conservatism from John Adams to Churchill*, (Princeton, N.J.: D. Van Nostrand Co., 1965), pp. 134–136.

متنی که نویسندهٔ کتاب از مترنیخ نقل کرده است و ترجمهٔ آن اکنون به‌نظر می‌رسد، از منبع زیر گرفته شده است:

Klemens fürst von Metternich, *Memoirs*, 5 vols., London 1880, New York, 1881; III, 458 ff.

او را به‌چهره‌ای منفور مبدل ساخت و مجبور به‌استعفا کرد. مترنیخ به‌نظریه و نظریه‌پردازی نیز توجه وافر داشت و خود مطالبی در این زمینه می‌نگاشت. متنی که اکنون می‌خوانید بیانگر مرام سیاسی اوست که در نامه‌ای سرّی به‌تاریخ ۱۵ دسامبر ۱۸۲۰ برای تزار الکساندر اول به‌روسیه فرستاده است. (عنوان مقاله در ترجمهٔ فارسی افزوده شده است).

ع. ف.

پادشاهان باید احتمال بقای عاجل خویش را به‌حساب بگیرند؛ احساسات شورانگیز ناگهان به‌فوران درمی‌آید... تنها دو عامل هستند که همهٔ نیرویشان را نگاه می‌دارند و قوای برابر دارند و تأثیر فناناپذیرشان هرگز از کار بازنمی‌ماند. یکی دستورهای اخلاقی است، خواه دارای جنبهٔ مذهبی و خواه اجتماعی؛ و دیگری ضرورتهای ناشی از محل... هر کوششی برای انحراف از این دو پایگاه... دولت را به‌تشنج خواهد کشاند... پیشرفت فکر و ذهن انسان در سه قرن اخیر فوق‌العاده سریع بوده است. شتاب این پیشرفت بیش از رشد حکمت و فرزانگی (یعنی تنها وزنهٔ توازن در برابر شور و احساسات و خطا) بوده است، و، بنابراین، انقلاب (که زمینهٔ آن‌را نظامهای [فکری] نادرست، یعنی خطاهای مرگبار دامنگیر بسیاری از نامدارترین شهریاران نیمهٔ دوم قرن هجدهم، آماده ساخته‌اند) سرانجام به‌وقوع پیوسته است...

شر خطرناکی که محتمل است جامعه را از ثمرات تمدن حقیقی محروم سازد... و در حال حاضر اینهمه افراد را از راه راست منحرف می‌کند همین است، زیرا اکنون به‌احساسی همه‌گیر مبدل گشته است. مذهب و اخلاق و قانونگذاری و اقتصاد و سیاست و مدیریت همه امروز همگانی شده و در دسترس همه‌کس قرار گرفته است. دانش بظاهر فقط از راه الهام به‌دست می‌آید؛ گستاخان تجربه را به‌هیچ نمی‌خرند؛ ایمان را هیچ می‌شمارند؛ و جای آنرا به‌اعتقادی ظاهری و فردی می‌سپارند و، برای رسیدن به‌چنین اعتقادی، نیاز به‌هیچ‌گونه تحقیق و مطالعه نمی‌بینند؛ زیرا این وسایل نزد کسی که خویشتن را به‌یک نظر توانا بهاحاطه بر کلیهٔ مسائل و واقعیات می‌داند بیمقدارتر از آن است که شایان اعتنا باشد. قانون در چشم ایشان به‌هیچ نمی‌ارزد، زیرا خود سهمی در ایجاد و وضع آن نداشته‌اند، و دون شأن

همچو کسانی است که حدودی را که نسلهای بی‌فرهنگ و نادان معین کرده‌اند مرعی دارند. قدرت در خود ایشان متمکن است؛ بنابراین، چرا باید به‌چیزی گردن نهند که تنها به‌حال محرومان از نور عقل و معرفت سودمند بوده است؟

آن‌که به‌این قانقاریای اخلاقی مبتلا شده، عمدتاً طبقهٔ متوسط جامعه بوده است، و سران واقعی حزب در میان افراد آن یافت می‌شوند. موضوع برای تودهٔ عظیم مردم هیچ جاذبه‌ای ندارد... مردم می‌دانند که خوشترین چیز برای آنان چیست: این است که بتوانند به‌فردا مطمئن باشند... حکومتها نباید هنگام مستقر ساختن اصل ثبات، به‌هیچ‌وجه از نضج دادن به‌آنچه خیر در آن است غافل بمانند... باید همهٔ حکومتها در تمام کشورها بر ضد فرقه‌گرایی همپیمان گردند. پایهٔ سیاستی که اکنون باید به‌منظور نجات جامعه از ویرانی مطلق تعقیب شود اتحاد پادشاهان است...

دنیا می‌خواهد واقعیتها مطابق موازین عدل بر آن حکومت کنند، نه الفاظ و تئوریها؛ نخستین نیاز جامعه به‌این است که مرجعی نیرومند نگهدار آن باشد (مرجع فاقد نیروی واقعی شایسته این نام نیست)، نه اینکه خود بر خویشتن حکم براند. اگر مقایسه‌ای کنیم میان تعداد رقابتهای احزاب در حکومتهای مختلط از یک‌سو، و شمار شکایات بحق معلول انحراف و اختلال قدرت در دولتهای مسیحی از سوی دیگر، مقایسه به‌سود نظریه‌ها و تعالیم جدید تمام نخواهد شد. نخستین و بزرگترین دلمشغولی اکثریت عظیم مردم در هر ملتی ثبات و اجرای بی‌وقفهٔ قوانین است، نه هرگز تغییر آنها. از این‌رو، حکومتها باید حکومت کنند. باید شالودهٔ نهادها را نگهدارند... باید در حفظ اصول مذهبی به‌صورت پاک و خالص آنها بکوشند و نگذارند ایمان دینی آماج حمله قرار گیرد و اخلاق بر طبق اصل پیمان اجتماعی[1] یا رؤیاهای فرقه‌گرایان نادان مورد تعبیر و تفسیر واقع شود. حاصل کلام اینکه پادشاهان بزرگ باید اتحاد خویش را استحکام بخشند... و پدروار و حمایتگر تنها اخلالگران در آرامش عمومی را تهدید کنند.

۱. social contract. کنایه‌ای است به‌تعالیم ژان ژاک روسو و پیروان آن مکتب. (مترجم)

رابرت تاکر

اندیشهٔ انقلابی مارکس*

انگلس هنگامی که با یار دیرین خویش، کارل مارکس، بر سر مزار او در گورستان های‌گیت[1] [در لندن] وداع می‌کرد، در وصف وی گفت که مارکس «در درجهٔ اول، انقلابگر» بود. در این کلام، خلاصه و چکیدهٔ راستین وجود مارکس، چه به‌عنوان فرد و چه در مقام متفکر، بیان شده است. مارکس در درجهٔ اول، نظریه‌پرداز انقلاب بود. اندیشهٔ انقلابی، شالودهٔ بنایی بود که او در عالم نظر برپا کرد. مارکسیسم به‌نحوی که به‌دست او و به‌یاری انگلس ساخته و پرداخته شد، ماهیتاً نظریه و برنامه‌ای برای انقلاب بود.

اما بسیاری تعالیم بوده‌اند که برای جنبشهایی که به‌نام و برای عملی کردن آنها براه افتاده‌اند به‌صورت ایده‌ئولوژی درآمده‌اند، و با اینهمه همیشه آشکار نکرده‌اند که از چه منبعی الهام گرفته‌اند. مارکسیسم نیز چنین بوده است و در اوقات مختلف، به‌اصطلاح لنین، «روح انقلابی» خود را از دست داده است. چنین شد در مارکسیسم تجدیدنظرطلبانهٔ ادوارد برنشتاین[2] که به‌خاطر سوسیالیسم تکاملی[3] از نظریهٔ انقلابی مارکس دست شست، و همچنین ـ ولو نه به‌این آشکاری ـ در مارکسیسم سوسیال دموکراتیک و مکتبی کارل کاوتسکی[4] که وفاداری او به‌انقلابگری مارکسیستی با ترک آن در عمل توأم شد. چنین مغایرتی ـ ولو نه به‌این نحو بارز ـ

---

* Robert C. Tucker, «The Marxian Revolutionary Idea.»

1. Highgate Cemetery

۲. Eduard Bernstein (۱۹۳۲ـ۱۸۵۰). نویسنده و سیاستمدار سوسیال دموکرات آلمانی. (مترجم)

3. evolutionary socialism

۴. Karl Kautsky (۱۹۳۸ـ۱۸۵۴). نویسندهٔ سوسیالیست آلمانی. (مترجم)

کم‌کم در مارکسیسم امروزی شوروی نیز آشکار می‌شود* که هواخواهان و مروجان آن از این جهت به‌مارکسیستهای مکتبی یک نسل پیش آلمان شباهت پیدا کرده‌اند که، از یک سو، سخن از انقلابگری مارکسیستی می‌گویند و، همزمان از سوی دیگر، به‌تعقیب سیاستی بنسبت غیرانقلابی سرگرمند. ولی تمام این نمونه‌های زوال و کاستی تکانهٔ انقلابی در جنبشهای مارکسیستی، متعلق به‌سرگذشت مارکسیسم پس از مرگ بنیانگذار آن است. موضوع سخن ما در اینجا، مارکسیسم خود مارکس است که جهان‌بینی مردی انقلابگر بود.

این کیفیت از اول در زندگی و فعالیتهای فکری مارکس وجود داشت. نخستین عمل مستقل مارکس در نظریه‌پردازی، در حواشی رسالهٔ دکتری او به‌سال ۱۸۴۱ صورت گرفت که در واقع مقاله‌ای بود در باب ضرورت دگرگون‌سازی کامل و انقلابی جهان برای «تحقق‌بخشیدن به‌فلسفه»، یعنی فلسفهٔ هگل در خصوص رسانیدن انسان به‌مقام خدایی در تاریخ. بنابراین، به‌یک معنا می‌توان چنین گفت که مارکس حتی پیش از گرویدن به‌سوسیالیسم یا کمونیسم، معتقد به‌انقلاب جهانی بود، و سوسیالیسم یا کمونیسم را یک سال و اندی بعد پذیرفت که موفق به‌یافتن راهی برای جذب آن در فلسفهٔ انقلاب جهانی شد، فلسفه‌ای که به‌عنوان یکی از فیلسوفان هگلی جوان بتدریج ابداع کرده بود. مارکسیسم ثمرهٔ تزاوج این دو عنصر بر طبق جریان فکری ثبت و ضبط‌شده در دستنوشته‌های اقتصادی و فلسفی ۱۸۴۴[1] بوده است که با انتشار آن در قرن بیستم، دورهٔ جدیدی در تحقیقات راجع به‌مارکس در غرب آغاز شد.

پس مارکسیسم به‌عنوان یکی از انواع نظریات سوسیالیستی، از اندیشهٔ انقلاب تفکیک‌پذیر نبود. در مارکسیسم، تصور بر این بود که سوسیالیسم یا کمونیسم (دو اصطلاحی که همیشه در آثار مارکس و انگلس کمابیش متساویاً بکار می‌روند) عبارت از وضعی از بیخ و بن جدید در دنیا و برای انسان در دنیاست که جز به‌وسایل انقلابی قابل حصول نیست. مطابق آنچه در بیانیهٔ کمونیستی گفته شده، جریانهای عمدهٔ اندیشهٔ سوسیالیستی در گذشته، و بیشتر نهضتهای سوسیالیستی پیشین،

---

* این مقاله پیش از فرو ریختن اتحاد جماهیر شوروی نوشته شده است. (مترجم)

1. Karl Marx, *Economic and Philosophic Manuscripts of 1844.*

ماهیتاً اصلاح‌طلب بوده‌اند نه انقلابی، و آنچه مایهٔ امتیاز مارکسیسم از آنها می‌شود، تلاش برای ایجاد وضعی است که گفتیم.

تصور انقلاب تقریباً در هر چیزی که مارکس نوشته، وجود دارد. محور نظری آثار فلسفی اولیهٔ اوست. ترجیع‌بند جدلنامه‌های سیاسی بزرگ او دربارهٔ رویداهای ۱۸۴۸ و کودتای لویی بناپارت و کمون پاریس است. عامل شکل‌دهنده به‌تمامی سخنان وی در خصوص استراتژی و تاکتیکهای نهضت کمونیستی است. موضوع کلام او در مکاتبات وسیعش با انگلس و دیگران است. بعلاوه، کار اصلی او، سرمایه، و آثار دیگرش در زمینهٔ اقتصاد، همه عمدتاً در بیان اصول اقتصاد سیاسی انقلاب و پژوهشی راجع به‌شروط خودبراندازی سرمایه‌داری به‌شیوهٔ انقلابی است. از این‌رو، انقلاب، به‌معنای اساسی، بن‌مایهٔ عمدهٔ افکار مارکس است، و شرح اندیشهٔ انقلابی مارکس به‌صورت کامل در حقیقت مساوی خواهد بود با شرح خود مارکسیسم به‌عنوان دستگاهی نظری.

نتیجه اینکه ابعاد معنایی اندیشهٔ انقلابی مارکس به‌تعداد ابعاد خود مارکسیسم است. انقلاب، نزد مارکس، پدیداری اجتماعی و اقتصادی و تکنولوژیک و سیاسی و حقوقی و ایده‌ئولوژیک است. حتی، از جهتی خاص، پدیداری طبیعی است، زیرا متضمن تملک جهان اشیاء مادی است که به‌دست انسان ساخته شده و مارکس در آثار اولیهٔ خویش آنرا «طبیعت انسانی» یا «طبیعت محصول تاریخ» می‌نامد. بعلاوه، انقلاب به‌معنای دگرگون‌سازی خود آدمی است. به‌نوشتهٔ مارکس: «کل تاریخ چیزی نیست مگر دگرگون‌سازی مستمر فطرت آدمی[1].» او بویژه انقلاب کمونیستی آینده را سرچشمهٔ دگرگونی اساسی انسان یا «تغییر خویشتن [آدمی]» می‌شمارد، و در اینجا می‌رسیم به‌ابعاد اخلاقی و مذهبی اندیشهٔ انقلابی مارکس. و سرانجام اینکه انقلاب، به‌نظر مارکس، مقوله‌ای تاریخی است. نظریهٔ انقلابی او سراسر در چارچوب برداشت مادی وی از تاریخ گنجانیده شده است. نظریهٔ مارکس دربارهٔ جامعه، نظریهٔ جامعه در متن تاریخ است؛ و نظریهٔ وی راجع به‌انقلاب، نظریه‌ای در باب دگرگونیهای جامعه در سیر تاریخ، یا نظریه‌ای در خصوص خود تاریخ به‌معنای تکامل انقلابی آدمی است.

---

1. Marx, *The Poverty of Philosophy* (Chicago), p. 160.

بنابراین، بآسانی می‌توان درک کرد که چرا بیشتر نوشته‌های مارکسیستی و آثاری که دربارهٔ مارکسیسم به‌عنوان نظریه‌ای انقلابی نگاشته شده، دارای نوعی جهت‌گیری سیاسی است. مارکسیستها، از خود مارکس و انگلس به‌این طرف، عمیقاً متوجه جنبهٔ سیاسی انقلاب بوده‌اند، و بسیاری از کسانی نیز که در اندیشهٔ مارکسیستی پژوهش کرده‌اند به‌همین جنبه توجه داشته‌اند. شدت ــ یا به‌هرحال، نشانهٔ ــ این تمایل از اینجا مشهود می‌شود که رسالهٔ اصلی لنین در باب نظریهٔ مارکسیستی انقلاب، موسوم به دولت و انقلاب[1]، تقریباً یکسره به‌انقلاب به‌عنوان پدیداری سیاسی اختصاص دارد. البته در اهمیت فوق‌العادهٔ این جنبهٔ اندیشهٔ انقلابی مارکس جای شبهه نیست، زیرا، به‌عقیدهٔ او، هر گذر انقلابی از یک عصر اجتماعی به‌عصر بعد متضمن انقلابی سیاسی ــ یعنی برانداختن دولت موجود و تسخیر قدرت سیاسی به‌دست طبقهٔ انقلابی ــ است. ولی، در اندیشهٔ مارکس، لبّ لباب جریان انقلاب این نیست، و در اینجا برمی‌خوریم به‌تفاوتی میان او و لنین از نظر محل تأکید. لنین بالاترین اهمیت را، چه از حیث نظری و چه از جهت عملی، به‌جریان سیاسی انقلاب می‌دهد. اما مارکس بی‌آنکه هرگز بعد سیاسی را دست‌کم بگیرد، همیشه انقلاب اجتماعی را واقعیت اساسی انقلاب می‌داند. انقلاب چند بار در نوشته‌های مارکس به‌جریان زایمان تشبیه شده است. یکی از ارکان این تشبیه این است که انقلاب جریانی زنده تلقی می‌شود که، در نتیجهٔ آن، جامعه‌ای جدید به‌دنیا می‌آید. انقلاب سیاسی صرفاً واقعهٔ خطیری است که در نقطهٔ اوج این جریان حادث می‌شود. بنابراین، مسألهٔ عمده‌ای که باید اینجا دربارهٔ آن بحث شود این است که مقصود مارکس از انقلاب اجتماعی چیست.

کاوتسکی در ۱۹۰۲ کتاب کوچکی به‌نام انقلاب اجتماعی[2] نوشت که تأثیری معتنابه در اذهان گذاشت، و در پاسخ به‌سؤال ما از نظر مارکسیستهای مکتبی آلمان، انقلاب اجتماعی را چنین تعریف کرد: «تسخیر قدرت سیاسی به‌دست طبقه‌ای قبلاً زیردست، و دگرگون‌سازی روبنای قانونی و سیاسی جامعه، بویژه از جهت مناسبات مربوط به‌مالکیت...» کاوتسکی خود خاطرنشان ساخت که این نظر او از

1. V. I. Lenin, *State and Revolution* [1917].
2. K. Kautsky, *The Social Revolution* (1913).

نظر مارکس به‌نحوی که در پیشگفتار معروف نقد اقتصاد سیاسی آمده، «محدودتر» است[1]، اما نگفت که نظری سطحی نیز هست. درست است که نشستن یک طبقه به‌جای طبقه‌ای دیگر یکی از لوازم ذاتی انقلاب اجتماعی بنا به‌تعبیر مارکس است، اما این فرمول جوهر معنای آن قسم انقلاب را نمی‌رساند. برای اینکه بدانیم مسأله را چگونه به‌نحوی وافی به‌مقصود صورت‌بندی کنیم، باید اول به‌تصور مارکس از جامعه بپردازیم.

مارکس جامعه‌شناس از مارکس تئوریسین تاریخ جدایی‌پذیر نیست. عقایدی که در نوشته‌های دورهٔ پختگی خود وی و آثار انگلس دربارهٔ جامعه بیان شده است، از هر بابت مبتنی بر اصول مأخوذ از برداشت مادی تاریخ است. یکی از جلوه‌های این عقیده این است که مارکس در نظریات اجتماعی خویش با اینکه وجود جوامع را از نظر ملی قبول دارد، ملیت را واحد بنیادی جامعه نمی‌داند. به‌نظر او، واحد حقیقی اجتماعی، «نوع» بشر، یعنی جمیع افراد انسان در هر مرحلهٔ معینی از رشد آن است. هرکدام از این مراحل، یک عصر اجتماعی است که «تشکل اجتماعی[2]» خاصی حاکم بر آن است. هیچ‌یک از جوامع ملی ــ مانند جامعهٔ آلمان یا انگلستان یا فرانسه ــ چیزی نیست مگر جلوهٔ ملموس و واقعی کل جامعهٔ انسانی در هر عصر معین، هرچند ممکن است مصداقی از آن باشد که الگوی عمومی تشکل اجتماعی موجود یا در حال پدید آمدن را به‌آشکارترین وجه و در پخته‌ترین مرحلهٔ تکاملی آن نمایش دهد. مثلاً، مارکس جامعهٔ انگلیسی هم‌عصر خود را بالاترین نمونه و پیشرفته‌ترین شکل «جامعهٔ بورژوایی» عصر جدید می‌دانست که همه‌جا در آستانهٔ ظهور بود. او معتقد بود که این تشکل اجتماعی بورژوایی یا سرمایه‌داری که در سراسر جهان روزبروز بیشتر تفوق پیدا می‌کند، از جهت تاریخی دنبالهٔ تشکلهای اجتماعی فئودالی و باستانی و آسیایی است که هریک در روزگار خود شکل فائق و متداول جامعهٔ انسانی بوده است. یکی از نتایجی که در نظریهٔ مارکس دربارهٔ انقلاب بر این امر مترتب می‌شود این است که او همیشه هر انقلاب اجتماعی را دارای دامنه‌ای عمومی و رویدادی در تاریخ جهان می‌بیند. فلان انقلاب ممکن است،

---

1. *Ibid.*, pp. 6, 8–9, 27.

2. social formation

مانند انقلاب کبیر فرانسه در ۱۷۸۹، اینجا یا آنجا در سطح ملی روی دهد؛ اما هر واقعه‌ای از این قبیل در واقع جلوه‌ای جزیی و محلی از جریان جهانی انقلاب است. به‌نظر مارکس، هر انقلاب اجتماعی، انقلابی جهانی است.

برداشت مادی از تاریخ، پایه و اساس هر جنبهٔ دیگر جامعه‌شناسی مارکس است. به‌عقیدهٔ او، انسان ذاتاً موجودی مولد و تاریخ بشر «تاریخ تولید» است و، بنابراین، جامعه ماهیتاً نظامی تولیدی است. واقعیتی که به‌جامعه قوام می‌دهد این است که فعالیت تولیدی آدمی، بویژه تولید مادی که هرچیز دیگری وابسته به‌آن است، دارای ماهیت اجتماعی است. به‌عبارت دیگر، تولید، به‌نظر مارکس، نه‌تنها میان آدمی و طبیعت، بلکه همچنین بین خود آدمیان جریان می‌یابد. این «جریان اجتماعی تولید»، هستهٔ مرکزی یا مغز جریان اجتماعی است. جامعهٔ بشری در اساس جامعهٔ تولید است، یعنی مجموعه‌ای از مناسبات که آدمیان در حین فعالیت تولیدی میان خویش برقرار می‌کنند. به‌تعبیر معروف مارکس در نقد اقتصاد سیاسی، مناسبات اجتماعی تولیدی، اساس (Basis, Grundlage) جامعه را تشکیل می‌دهند، و بر شالودهٔ آنها روبنایی مرکب از نهادها ساخته می‌شود، و متناظر با آنها روحی اجتماعی پدید می‌آید که به‌«صورتهای گوناگون ایده‌ئولوژیک» (مانند دین و فلسفه و هنر و غیر آن) جلوه می‌کند[1].

مارکس عقیده دارد که از اعصار اولیه تاکنون، جامعهٔ تولیدی، جامعه‌ای دستخوش انقسام بوده است. مناسبات اجتماعی تولیدی، مناسباتی مربوط به‌مالکیت بوده‌اند بین کسانی که مستقیماً خودشان تولید می‌کرده‌اند و کسانی که به‌سبب تملک و در دست داشتن وسایل تولید، می‌توانسته‌اند محصول یا تولید اضافی تولیدکنندگان را به‌عنوان ملک خصوصی خویش تصاحب کنند. از این قبیل بوده‌اند بردگان و برده‌داران در جوامع باستانی، یا رعایا و نجبای زمیندار در جامعهٔ فئودالی [قرون وسطا]، یا پرولترها و سرمایه‌دارها در جامعهٔ بورژوایی امروز. در هریک از این موارد، مناسبات اجتماعی تولیدی، به‌اصطلاح مارکس، شکل خاصی از تقسیم کار (Teilung der Arbeit) برای تولید بوده است. مفهوم تقسیم کار در

1. Marx and Engels, *Selected Works*, Vol. I (Moscow: 1958), p. 363.

اندیشهٔ مارکسیستی به‌دو معناست. نخست، مراد از آن تخصص شغلی به‌همهٔ صورتهای مختلف آن است که اول از تقسیم کار به‌کار فکری و کار یدی، یا کار در شهر و کار در روستا، آغاز می‌شود. ولی غرض از تقسیم کار همچنین ممکن است، باصطلاح، «تقسیم اجتماعی کار» باشد، یعنی تقسیم کل جامعه به‌دو طبقه: طبقه‌ای که افراد آن در اقلیتند و کار نمی‌کنند ولی وسایل تولید در ملکیت آنهاست، و طبقهٔ دیگری که اعضای آن کارگرند و اکثریت جمعیت را تشکیل می‌دهند. چنانکه پیشتر نیز اشاره کردیم، مارکس معتقد است که اینگونه تقسیم اجتماعی کار همیشه تاکنون در تاریخ خصوصیت اصلی جامعهٔ انسانی بوده است. بالاترین جلوهٔ تقسیم کار، تقسیم طبقاتی جامعه است. به‌نوشتهٔ انگلس: «ریشهٔ بخش‌بندی [جامعه] به‌طبقات، قانون تقسیم کار است[1].» مارکس نیز همین معنا را به‌تعبیری مشخص‌تر بیان می‌کند و می‌نویسد: «میلیونها خانواده از حیث زیستن تحت بعضی شرایط معیشتی که طرز زندگی و علاقه‌ها و فرهنگ ایشان را از سایر طبقات جدا می‌کند و آنان را در تضاد خصومت‌آمیز با طبقات مذکور قرار می‌دهد، همه یک طبقه تشکیل می‌دهند[2].»

ماهیت تقسیم اجتماعی کار، موجب ساخت طبقاتی جامعه می‌شود. برای بیان مطلب بر حسب تعابیر مارکسیستی، ممکن است چنین گفت که ویژگی هر جامعه، «شیوهٔ تولید[3]» (Produktionsweise) مخصوص به‌آن است. برعکس آنچه ممکن است تصور کرد، مفهوم شیوهٔ تولید که کلید اندیشهٔ مارکس است، دارای محتوای اجتماعی است نه تکنولوژیک، هرچند عنصری از تکنولوژی نیز در آن وجود دارد. شیوهٔ تولید مساوی با فنون تولیدی یا «نیروهای مولد» مادی نیست که تحت عنوان «وسایل تولید[4]» (Produktionsmittels) از آنها یاد می‌شود. مقصود مارکس از شیوهٔ تولید، شیوهٔ متداول کار یا فعالیت تولیدی است که مقید به‌وضع یا وسایل موجود تولید باشد. چنانکه پیشتر هم اشاره کردیم، فعالیت تولیدی، نزد مارکس، منحصراً و ذاتاً فعالیتی اجتماعی است. بنابراین، شیوهٔ تولید معادل است با مناسبات اجتماعی تولیدی اگر پویایی یا تحرک آنها نیز ملحوظ شود، به‌علاوهٔ شرایطی که

---

1. F. Engels, *Anti-Dühring* (Moscow: 1947), p. 418.
2. Marx, *The 18th Brumaire of Louis Bonaparte* (New York), p. 109.
3. mode of production
4. means of production

تکنولوژی ایجاد می‌کند. از این گذشته، تاکنون در طول تاریخ، مناسبات اجتماعی تولیدی همان شکلهای پیاپی تقسیم کار در امر تولید بوده‌اند. به‌این جهت، شیوه‌های مختلف تولید را در طول تاریخ می‌توان شکلهای گوناگون فعالیت تولیدی در چارچوب تقسیم کار توصیف کرد. پس در تاریخ تاکنون، تولید در چارچوب تقسیم کار همان شیوهٔ عمومی تولید بوده است. به‌تعبیر انگلس: «شکل اساسی هر تولیدی در گذشته، تقسیم کار در جامعه و همچنین در هر مؤسسهٔ تولیدی جداگانه بوده است[1].»

مدعای اساسی در جامعه‌شناسی مارکسیستی این است که آنچه تا امروز ویژگی هر جامعه‌ای در تاریخ بوده و به‌تمامی جنبه‌های متعدد آن شکل داده، ماهیت شیوهٔ تولید مخصوص به‌آن بوده است به‌نحوی که هم‌اکنون تعریف شد. در جوامع باستانی، کاری که از بردگان کشیده می‌شد، یا فعالیت تولیدی در چارچوب تقسیم اجتماعی کار بین خواجه و بنده، شیوهٔ تولید بود؛ و در جامعهٔ فئودالی [قرون وسطا] کاری که از رعیت کشیده می‌شد، یا فعالیت تولیدی در چارچوب تقسیم اجتماعی کار بین نجبا و رعایا؛ و در جامعهٔ بورژوایی معاصر، کاری که در ازای دستمزد کشیده می‌شود، یا فعالیت تولیدی در چارچوب تقسیم اجتماعی کار بین سرمایه‌داران و پرولترها. بحث مارکس و انگلس این است که معرف هر عصر اجتماعی و تعیین‌کنندهٔ خصلت جامعه در تمامی جلوه‌های روبنایی آن ــ اعم از مظاهر سیاسی و قانونی و فکری و دینی ــ شیوهٔ فعالیت تولیدی بوده است. به‌نظر کسی که این‌طور فکر کند، هر جامعه‌ای در اساس مساوی با شیوهٔ تولید آن است. مثلاً، مارکس در بحث از کار در ازای دستمزد می‌نویسد: «بدون آن، نه سرمایه‌ای وجود خواهد داشت، نه بورژوازی، و نه جامعهٔ بورژوایی[2].»

نتیجه اینکه، بنا به‌تعریف مارکس، انقلاب اجتماعی به‌معنای دگرگونی شیوهٔ تولید و، به‌تبع آن، دگرگونی کلیهٔ عناصر فرعی و وابسته در جامعه است. پس، به‌این تعبیر، انقلاب فئودالی تغییری بود از کار کشیدن از بردگان به کار کشیدن از رعایا، و ثمرهٔ عمومی آن، رسیدن به‌جامعهٔ فئودالی؛ به‌همین‌سان، انقلاب بورژوایی تغییری

---

1. Engels, *op.cit.*, p. 432.
2. Marx, *The Class Struggles in France 1848–1850* (New York), p. 42.

بود از کار کشیدن از رعایا به کار کشیدن در ازای دستمزد، و ثمرهٔ عمومی آن، رسیدن به‌جامعهٔ بورژوایی. مارکس و انگلس استدلال می‌کنند که، از جهت تاریخی، انقلابهایی که بدینگونه در شیوهٔ تولید و، همراه آن، در کل جامعه روی داده، به‌معنای دگرگونیهایی در هر شکل مشخص فعالیت تولیدی در چارچوب تقسیم اجتماعی کار بوده است؛ انقلابهایی بوده در شیوهٔ عمومی تولید بر اساس تقسیم کار در جامعه و جریان تولید، یعنی بر اساس تقسیم طبقاتی جامعه و تخصصهای شغلی.

مارکس سپس می‌آید بر سر جنبهٔ تکنولوژیک نظریهٔ خویش به‌نحوی که پیشتر به‌آن اشاره شد، و می‌گوید تاکنون در تاریخ، هر شیوهٔ تولید مقید به‌ماهیت وسایل تولیدی موجود و وضع موجود تکنولوژی بوده است، و این معنا را به‌این تعبیر زنده بیان می‌کند که: «با آسیای بادی، جامعه‌ای خواهید داشت با خاوند فئودال؛ و با ماشین بخار، جامعه‌ای با سرمایه‌دار صنعتی[1].» بنا به‌این نظریه، ظهور فلان تکنولوژی جدید و مجموعه‌ای از نیروهای تولیدی مادی نوین، بضرورت با ادامهٔ فلان شیوهٔ تولید مرتبط با تکنولوژی قدیمتر، منافات خواهد داشت. پیدایش فن جدید تولید دستی در کارگاه، منجر شد به‌انقلاب بورژوایی بر ضد کار کشیدن از رعیت و جامعهٔ فئودالی، و به‌چیرگی کار در ازای دستمزد به‌عنوان شیوهٔ نوین تولید انجامید.

مارکس همچنین بر این گمان است که در سرمایه‌داری نیز رسیدن از مرحلهٔ اولیهٔ تولید با دست به‌مرحلهٔ بعدی تولید با ماشین در عصر انقلاب صنعتی، سبب پیدایش مجموعهٔ تازه‌ای از نیروهای تولیدی، یعنی صنایع ماشینی جدید، شده است که با ادامهٔ کار در ازای دستمزد در شیوهٔ تولید کنونی منافات خواهد داشت، چرا که توسعهٔ کامل نیروهای تولیدی جدید تحت نظام کار در ازای دستمزد امکان‌پذیر نخواهد بود. نتیجه‌ای که او پیش‌بینی می‌کند، برافتادن نظام کار در ازای دستمزد خواهد بود. او و انگلس، در ضمن چنین استدلالها، بسیاری از اوقات انقلاب اجتماعی را مساوی با رفع تعارض یا «تضاد» بین نیروهای مولد و مناسبات اجتماعی تولیدی، یا به‌معنای «طغیان» آن نیروها در برابر این مناسبات، معرفی می‌کنند.

---

1. Marx, *The Poverty*..., p. 119.

این «طغیان» را نباید امری مکانیکی پنداشت. انقلاب اجتماعی از دگرگونیهای تکنولوژیک برمی‌خیزد، ولی، به‌عقیدهٔ مارکس، به‌صورت نهضت انقلاب اجتماعی-سیاسی تولیدکنندگان به‌عنوان افراد طبقه‌ای واحد، در عمل روی می‌دهد. خود نیروهای مادی مولد، یعنی ماشینها، نیستند که بر ضد شیوهٔ تولید طغیان می‌کنند؛ انسانهای دست‌اندرکارند که سر به‌طغیان برمی‌دارند. قول به‌این امر مستلزم هیچ تناقضی از نظر مارکس نیست، زیرا او انسان کارگر را بالاترین نیروی مولد می‌داند. به‌نوشتهٔ او: «بزرگترین نیروی مولد از میان همهٔ ابزارهای تولید، خود طبقهٔ انقلابی است[1].» در واقع، انقلاب چیزی جز به‌پا خاستن همین نیروی مولد نیست. قیام نیروهای مولد بر ضد مناسبات اجتماعی تولیدی موجود، در میدان اقتصاد به‌صورت پیکار طبقاتی متجلی می‌شود و به‌عمل سیاسی براندازی انقلابی دولت می‌انجامد. همانگونه که انقلاب لوکوموتیو تاریخ است، پیکار طبقاتی نیز لوکوموتیو انقلاب است.

اکنون باید بپرسیم که طبقهٔ تولیدکنندگان به‌چه انگیزه‌ای بر ضد فلان شیوهٔ تولید و روبنای اجتماعی آن به‌پا می‌خیزند و در آن انقلاب ایجاد می‌کنند؟ یکی از انگیزه‌های مستقیم عمل انقلابی، بویژه در مورد پرولتاریای جدید، رنج و محنت ناشی از نیاز و فقر است. اما مارکس معتقد است که رضایت مادی فی حد ذاته هیچ‌گاه هدف واقعی طبقهٔ انقلابی موجود نیست. در پیکار طبقاتی و انقلاب اجتماعی نیز مانند سراسر تاریخ، مسألهٔ مورد نزاع، منافعی است که از لحاظ تولید در میان است، نه از جهت مصرف. اما منافع تولیدی در مارکسیسم به‌طرز خاصی تعریف می‌شود.

کسی که انقلاب می‌کند، انسان در مقام تولیدکنندهٔ ناکام است، نه در مقام مصرف‌کنندهٔ ناراضی. نیاز آدمی در مقام تولیدکننده به‌این است که استعدادهای متعدد خویش برای فعالیت تولیدی و قوای آفرینندهٔ خود در زندگی مادی را آزادانه شکوفان کند و نشان بدهد. مارکس، از طرفی، قوای مولد درونی انسان و، از طرف دیگر، صنعت یا نیروهای مادی مولدی را که نوع بشر در کنش و واکنش تولیدی خویش با طبیعت بکار می‌گیرد، تحت عنوان بالا می‌گنجاند. در کتاب سرمایه، نیروهای تولیدی مادی را «اندامهای مولد آدمیان در جامعه» معرفی می‌کند و

1. *Ibid.*, p. 190.

می‌سنجد با «اندامهای گیاهان و جانوران که به‌عنوان ابزارهای مولد این موجودات برای ادامهٔ حیات بکار می‌روند[1].» تز مارکس این است که ناکامی آدمی در مقام تولیدکننده، و ناتوانی او از پرورانیدن کامل قوای تولیدی جدید خویش در محدودهٔ شیوهٔ تولید موجود یا چاردیوار نظام اجتماعی-اقتصادی، خاستگاه انرژی انقلابی طبقه است. مثلاً، انقلاب بورژوایی از ناتوانی طبقهٔ رو به‌رشد سرمایه‌داری از پروراندن قوای تولیدی نهفته در تولید کارگاهی در محدودهٔ نفس‌گیر مناسبات فئودالی، نتیجه می‌شود. او همچنین معتقد است ـ گرچه این عقیده بعدها غلط از آب درمی‌آید ـ که عدم امکان پروراندن و توسعهٔ استعداد تولیدی صنایع ماشینی امروز در محدودهٔ شیوهٔ تولیدی کار در ازای دستمزد، ایجاب خواهد کرد که انقلاب پرولتاریایی برپا شود. در هریک از این موارد، اثری که انقلاب می‌گذارد حذف مجموعه‌ای از مناسبات اجتماعی تولیدی است که، به‌قول مارکس بر مبنای مصطلحات هگل، «زنجیر»ی شده بر پای قوای تولیدی در حال تکامل نوع [بشر]. انقلاب این قوا را «آزاد می‌کند». هدف هر انقلاب اجتماعی، به‌نظر مارکس، آزاد شدن است ـ منتها آزادی به‌مفهوم مخصوص مارکس و به‌معنای رهانیدن نیروی آفرینندهٔ آدمی.

سد راه آزادی و منشأ اسارت آدمی و سرچشمهٔ بدیها در تاریخ، تقسیم کار است. این قضیهٔ اساسی در نظریهٔ مارکسیستی به‌چند معناست که همه با هم مرتبطند. اولاً، تقسیم اجتماعی کار به‌هریک از شکلهای پیاپی آن در تاریخ، همیشه تقسیمی بوده بین طبقهٔ مالک و طبقهٔ مولد، و در راه توسعه و پرورش آزادانهٔ قوای تولیدی در حال ظهور، مانع ایجاد می‌کرده است. ثانیاً، تقسیم اجتماعی کار، نیرویی است که به‌ایجاد بردگی می‌انجامد، زیرا طبقهٔ مولد را تابع شوق افزون‌طلبی طبقهٔ مالک می‌کند، یعنی حرص کور و بیرحمانهٔ مال و قدرت که، به‌نظر مارکس، تا امروز همواره بزرگترین نیروی محرک تکامل تاریخی بوده است. (انگلس می‌نویسد: «از هنگام ظهور خصومتهای طبقاتی، خواهشهای خباثت‌آمیز آدمی ـ یعنی حرص و طمع و شهوت قدرت ـ همیشه اهرم تکامل تاریخی بوده‌اند...[2]») بنابراین، زندگی

1. Marx, *Capital*, trans. Eden and Cedar Paul (1933), p. 392.
2. Engels, *Ludwig Feuerbach*, in *Marx and Engels, Selected Works*, Vol. II (Moscow: 1951), pp. 345–346.

مولد انسان، به‌مرارت و مشقت و کار اجباری یا، به‌اصطلاح مارکس در دستنوشته‌های اقتصادی و فلسفی ۱۸۴۴، «کار ازخودبیگانه[1]» مبدل می‌شود. (مارکس بعد از دستنوشته‌ها نیز همیشه این نظر را حفظ کرد). آنچه گفتیم از همه‌جا بیشتر در جامعهٔ امروز صدق می‌کند که کارگر در آن، گرچه قانوناً آزاد است که هرجا خواست استخدام شود، عملاً به کار در ازای دستمزد زنجیر شده است. (کار در ازای دستمزد را مارکس، در کتاب سرمایه و سایر نوشته‌های خویش، کار در ازای بردگی می‌نامد و فعالیت مولدی تعریف می‌کند که در اسارت جنون سودجویی سرمایه‌داری و «گرسنگی گرگ‌صفتانه» برای کسب ارزش اضافی، صورت می‌گیرد[2]).

و سرانجام اینکه، به‌عقیدهٔ مارکس، هرگونه تقسیم اجتماعی کار چون تحمیل‌کنندهٔ قسمی تخصص شغلی است، دشمن آزادی آدمی نیز هست. به‌نوشتهٔ او: «همینکه کار تقسیم شد، حوزهٔ فعالیت خاصی به‌هرکس تعلق می‌گیرد که به‌وی تحمیل می‌شود و گریز از آن مقدور نیست. کسی ممکن است شکارچی یا ماهیگیر یا چوپان یا منتقد شود؛ ولی به‌هرحال اگر بخواهد وسیلهٔ معاش خود را حفظ کند، باید در همان کار بماند...[3]» به‌عبارت دیگر، به‌نظر مارکس، هرگونه تقسیم کار که شخص مطابق آن و بنا به‌اضطرار اقتصادی مجبور شود خویشتن را در سراسر عمر وقف کار واحد ــ اعم از فلان فعالیت تخصصی اقتصادی یا پیشه‌ای غیراقتصادی مانند خدمت دولت یا حتی فعالیت فکری ــ کند، مساوی با بردگی است. مارکس در سیر تحولی بعدی دستگاهی که به‌وجود آورده بود، هرگز وارد مرحله‌ای نشد که، باصطلاح، بگوییم اکنون دیگر «رشد» کرده و این عقیده را پشت سر گذاشته است. از اینجاست که می‌بینیم در قطعهٔ معروفی در نقد برنامهٔ گوتا[4]، هنوز دربارهٔ مرحلهٔ عالیتر جامعهٔ کمونیستی و از میان رفتن «تبعیت بردهوار آدمی از تقسیم کار» در آن مرحله سخن می‌گوید[5].

اینکه مارکسیستها تقسیم کار را محکوم و تقبیح می‌کنند به‌دلیل این است که مردم‌شناسی فلسفی[6] فیلسوفان پیشین آلمانی، بویژه هگل، را به‌ارث برده‌اند.

---

1. alienated labor
2. Marx, *Capital*, p. 269.
3. Marx, *The German Ideology* (1947), p. 22.
4. Marx, *The Critique of the Gotha Program.*
5. Marx and Engels, *Selected Works,* Vol. II (Moscow: 1951), p. 23.
6. philosophical anthropology

مفهوم Mensch [یا انسان] در مارکس همانند مفهوم Geist [یا روح] در هگل است از این حیث که در هردو بر نیاز به‌تجربه کردن زندگی از جمیع جهات و احتیاج به‌ابراز استعداد آفرینندگی در هر حوزهٔ فعالیت ممکن تأکید گذاشته می‌شود. هگل می‌نویسد: «روح قوای خویش را در هر جهتی که بنا به‌سرشت چندین‌جانبهٔ خود قادر به‌تعقیب آن باشد، متجلی می‌سازد و می‌پروراند و به‌کمال می‌رساند»، و می‌افزاید: «ما از آنجا درمی‌یابیم که [روح] ذاتاً دارای چه قوایی است که محصولات و تشکلاتی را که از آن مصدر گرفته‌اند می‌بینیم[1].» همین‌طور است نوع بشر مطابق تصوری که مارکس از او دارد. پیشتر اشاره کردیم که مارکس برداشت مادی خود از تاریخ را بر این مقدمه بنا می‌کند که مفهوم Geist [یا روح] در هگل تصوری پیچیده در پردهٔ راز از آدمی در طول تاریخ تولید است. بنابراین، به‌هیچ‌روی جای شگفتی نیست اگر مشاهده می‌کنیم که رمانتیسم فلسفی هگل، در تصور مارکس از فطرت انسان منعکس است. انسانیت در مارکس، مانند Geist [یا روح] در هگل، قوای مولد خویش را در هر جهت ممکن بسط می‌دهد و به‌کمال می‌رساند، و فرد آدمی نیز طبیعتاً همین گرایش را نمایان می‌کند. به‌نوشتهٔ مارکس در کتاب سرمایه، تمایل ذاتی ــ یعنی فطرت ــ آدمی به‌این است که «فردی جامع‌الاطراف شود، یعنی کسی که کارهای مختلف اجتماعی نزد او شیوه‌های گوناگون فعالیت است[2].» بنابراین، تقسیم کار امری غیرطبیعی و غیرانسانی و مانع کمال نفس آدمی است. کسی که سراسر عمر به‌یک فعالیت مشغول است از فطرت حقیقی خویش بیگانه می‌شود و لذا انسانی ازخودبیگانه و پریشیده است. به‌نوشتهٔ انگلس: «در نتیجهٔ تقسیم کار، انسان تقسیم می‌شود. هر قوهٔ جسمی و روحی فدای یک فعالیت می‌شود[3].» حتی تقسیم مناطق به‌شهری و برون‌شهری، و کار و فعالیت به‌شهری و روستایی، بنا به‌این نظریه، به‌منزلهٔ «نوعی انقیاد است که یک نفر را به‌یک جانور محدود شهری و دیگری را به‌یک جانور محدود برون‌شهری مبدل می‌کند[4].» محدود شدن به‌یک نوع زندگی یا اشتغال خاص معنایی ندارد جز محرومیت از آزادی.

---

1. G. W. F. Hegel, *The Philosophy of History* (1956), p. 73.
2. Marx, *Capital*, p. 527.
3. Engels, *Anti-Dühring*, p. 435.
4. Marx, *The German Ideology*, p. 44.

بردگی آدمی و تهی شدن او از صفات انسانی در نتیجهٔ تقسیم کار، بن‌مایهٔ اصلی کتاب سرمایه و دیگر نوشته‌های مارکس و انگلس دربارهٔ سرمایه‌داری و انقلاب پرولتاریاست. مارکس و انگلس سرمایه‌داری را اخلاقاً محکوم می‌کنند نه به‌این سبب که شیوهٔ توزیع بد و ناپسندی است (حتی می‌گویند اگر سرمایه‌داری به‌تنها محک داوری قابل اعمال در این زمینه بخورد، معلوم خواهد شد که یگانه شیوهٔ عادلانهٔ توزیع است). سرمایه‌داری محکوم می‌شود زیرا شیوهٔ تولیدی غیرانسانی و راهی غیرطبیعی برای آدمی به‌منظور انجام فعالیتهای مولد است. به‌عقیدهٔ مارکس و انگلس، بزرگترین دلیل این خاصیت سرمایه‌داری این است که تقسیم کار در آن، اینچنین به‌افراط کشانده می‌شود. شیوهٔ تولید سرمایه‌داری ــ یعنی کار در ازای بردگی و در خدمت انگیزهٔ کسب ارزش اضافی ــ به‌معنای نظامی است که در آن، کار تقسیم‌شده باز هم تقسیم می‌شود. در چارچوب تقسیم اجتماعی کار بین سرمایه‌دار و پرولتر که مارکس آنرا «استبداد» یا «دیکتاتوری» سرمایه می‌نامد، کارگر محکوم به‌تخصص شغلی روزافزون خفقان‌آور است و به‌سطحی تنزل داده می‌شود که باید گوشهٔ خشک و بیروحی از کار را به‌طور بی‌پایان تکرار کند. بتدریج که سرمایه‌داری از مرحلهٔ «همکاری ساده» به‌مرحلهٔ تولید در کارخانه متحول می‌شود، «کارگر را عمرانه به‌جزیی از عملیات متصل می‌کند که ریشهٔ حیات فردی را می‌زند و، همان‌طور که در آرژانتین، چارپایی را فقط برای استفاده از پیه یا پوستش سر می‌برند، سرمایه‌داری نیز با مجبور کردن کارگر به کسب فلان مهارت تخصصی و به‌بهای محروم ساختن وی از دنیایی انگیزه و قوهٔ مولد، از او موجودی افلیج و یک هیولا می‌سازد.[1]»

بعلاوه، بر طبق استدلال مارکس، پویایی ذاتی یا دیالکتیک تولید به‌شیوهٔ سرمایه‌داری کارها را هرچه بیشتر به‌بخشهای کوچکتر و کوچکتر و تخصصها را به‌طور روزافزون به‌اجزاء باز هم محدودتر و جزیی‌تر تقسیم می‌کند و، بنابراین، پاره‌پاره شدن آدمی از آنچه بوده نیز هیولاوش‌تر می‌شود. کارفرما زیر فشار کاستی‌ناپذیر تنازع و رقابت، روزبروز برای کارآمدی فنی افزونتر از طریق

1. Marx, *Capital*, pp. 381, 384, 390.

مکانیکی کردن گردش کار، بیشتر تلاش می‌کند. تهی شدن آدمی از صفات انسانی و ماشینی شدن او، عاقبت در نظام تولید ماشینی امروز به‌حد تام می‌رسد. وصف مارکس از این جریان در کتاب سرمایه، شبیه فیلم عصر جدید [چارلی چاپلین] منتها بدون طنز و خوشمزگی چاپلین است که در آن فیلم لااقل مرهم خاطری بود. مارکس دربارهٔ این مرحله که، به‌نظر او، مرحلهٔ تحمل‌ناپذیر تولید به‌شیوهٔ سرمایه‌داری است، از جمله می‌نویسد که در اینجا هر وسیلهٔ توسعهٔ تولید «کارگر را مثله می‌کند و به‌پاره‌ای از یک انسان مبدل می‌سازد و به‌جایی می‌رساند که فقط به‌قطعه‌ای از ماشین تبدیل شود؛ کار را به‌صورت شکنجه برای او درمی‌آورد و از معنای حقیقی تهی می‌گرداند؛ هرچه مایهٔ علمی کار بالاتر برود، کارگر را با آنچه از نظر فکری در آن نهفته بیگانه‌تر می‌کند...[1]» بنابراین، پیشرفت تکنولوژیک به‌معنای پسرفت انسانی است. آدمی درست در لحظه‌ای در تاریخ که توان تولید او از لحاظ فنی به‌اوج رسیده است و می‌توان امیدوار بود که امکان یک روش زندگی کاملاً انسانی در امر تولید برای او فراهم شود، به‌حضیض ذلت و بدبختی و بیگانگی با خویشتن سقوط می‌کند. این «بردگی» و «شکنجهٔ» معلول تقسیم کار، عامل عمدهٔ بینوایی متزاید توده‌های پرولتر است که، بنا به‌استدلال مارکس، آنان را عاقبت به‌شورش در برابر شیوهٔ تولید مورد بحث برمی‌انگیزد[2].

بنابراین، تاریخ بشر از لحاظ تولید، تاریخ انقلابها نیز هست. جامعه در نتیجهٔ سلسله‌ای از انقلابها رشد می‌کند که محور آن، دگرگونیهای عمده در شیوهٔ تولید است، منتها شیوهٔ تولید در اینجا باید جریانی اجتماعی تلقی شود. جانمایهٔ تاریخ اجتماعی بشر، همین دگرگونیها بوده‌اند. البته از نحوهٔ سخن مارکس چنین برمی‌آید که «عصر انقلاب اجتماعی» همیشه نزدیک به‌پایان هر شکلی از جامعه فرا می‌رسد[3]. ولی به‌نظر می‌رسد که در عین حال او معتقد است که تاریخ تا امروز جریانی انقلابی بوده است، و آدمی تاکنون همیشه لااقل در مراحل آغازین قیام بر ضد شیوهٔ تولیدی که داشته بسر می‌برده است. معنای بخش بدوی بیانیهٔ کمونیستی نیز که می‌گوید

---

1. *Ibid.*, p. 713.
2. *Ibid.*
3. Marx, Preface to *The Critique of Political Economy*, Marx and Engels, *Selected Works*, Vol. I, p. 363.

سراسر تاریخ ثبت شده تاریخ پیکارهای طبقاتی است، در واقع همین است. اینکه چرا بر پایهٔ مقدمات و اصولی که مارکس مسلم می‌داند، قضیه چنین باشد، تا اینجا در این نوشته روشن شده است. حاصل کلام اینکه، در طول تاریخ، هر شیوهٔ تولید به‌معنای شکلی از فعالیت تولیدی در چارچوب تقسیم کار بوده است، و تقسیم کار مساوی با اسارت و بندگی است. به‌نظر مارکس، تاریخ، داستان تلاشهای پیاپی آدمی برای گریختن از زندان تقسیم کار و رسیدن به‌آزادی در یک زندگی مولد بوده است.

ولی همینکه شیوهٔ تولید جدیدی در چارچوب تقسیم کار به‌وسایل انقلابی مستقر شد، باز به‌زنجیر دیگری بر پای قوای مولد نوع [بشر] مبدل می‌شود که دائماً در تکامل است. دیالکتیک انقلابی سیر تاریخ، بنا به‌توضیح مارکس، چیزی جز این نیست. همان‌طور که آدمی به‌محض تولد، از لحاظ زیست‌شناسی شروع به‌مردن می‌کند، جامعه نیز از لحظهٔ «درد زایمان» و تولد انقلابی، گام در راه اضمحلال و تلاشی انقلابی خود می‌گذارد. بنابراین، از جامعه‌شناسی به‌معنای نظریه‌ای در بیان چگونگی کارکرد جوامع، در مارکس خبری نیست. جامعه‌شناسی او، جامعه‌شناسی انقلاب است: نظریه‌ای است در باب سوء‌کارکرد درونی جوامع مختلف در تاریخ که به‌فروپاشی و سقوط آنها انجامیده است. سرمایه که رسالهٔ عمدهٔ مارکس دربارهٔ جامعه و انقلاب و اثر اصلی او در زمینهٔ علم نظری اقتصاد است، از پیدایش و تحول و سقوط جامعهٔ بررژوایی بحث می‌کند، و یکسره متوجه «ناقوس» انقلاب پرولتاریاست که در پایان آن به‌صدا درمی‌آید.

مارکس و انگلس در جاهای مختلف در آثار خویش، انقلاب پرولتریا را مساوی با برانداختن دولت بورژوایی و استقرار دیکتاتوری پرولتاریا، و نیز بدست گرفتن قهرآمیز مالکیت خصوصی وسایل تولید و اجتماعی کردن آن، معرفی می‌کنند. ولی این امر فقط جلوهٔ برونی ــ یا «صورت پدیداری» ــ انقلاب کمونیستی است. به‌نظر مارکس و انگلس، انقلاب کمونیستی نیز مانند همهٔ انقلابهای اجتماعی در گذشته، ماهیتاً به‌معنای دگرگون‌سازی شیوهٔ تولید است، و همچون هر انقلاب پیشین، هم جنبهٔ ویرانگری دارد و هم جنبهٔ سازندگی: ویرانگر است از این جهت که شیوهٔ تولید قدیم را از میان می‌برد، و سازنده است از حیث اینکه شیوهٔ تولید جدیدی به‌جای آن مستقر می‌کند.

در ایـن بـیان از انـقلاب سـوسیالیستی یـا کـمونیستی و، بـنابرایـن، از خـود سوسیالیسم یا کمونیسم، تولید محور انقلاب معرفی می‌شود. ولی چـنین نـظری مباین با عقیدهٔ اکثر سوسیالیستها، چه در آن زمان و چه امروز، است که مـی‌گویند سوسیالیسم عمدتاً با مسألهٔ توزیع سروکار دارد. مارکس و انگلس به‌این اخـتلاف نظر آگاه بوده‌اند و بارها بتأکید، و حتی به‌منظور مبارزه، دربارهٔ آن بحث کرده‌اند. استدلال ایشان این بوده که وقوع تغییر در شیوهٔ توزیع که ثمرهٔ آن در مرحلهٔ عالیتر جامعه کمونیستی توزیع بر حسب نیاز است، صرفاً یکی از محصولهای جـنبی و فرعی دگرگون‌سازی شیوهٔ تولید است که باید گـوهر و جـانمایهٔ حـقیقی انـقلاب کمونیستی محسوب شود. از جمله، مارکس به‌آنچه آن‌را «سوسیالیسم عـامیانه[1]» می‌نامد حمله می‌کند، زیرا می‌گوید قائلان به‌آن، «توزیع را مستقل از شیوهٔ تولید» می‌شمارند و مورد بحث قرار می‌دهند «و بنابراین، سوسیالیسم را عمدتاً دایر مدار توزیع» معرفی می‌کنند، و در همان‌جا می‌نویسد «خطای عمومی در این بـوده کـه به‌آنچه به‌توزیع معروف است زیادی اهمیت داده‌اند و عمدتاً بر آن تکیه کرده‌اند[2].» انگلس نیز به‌همین‌وجه شخصی به‌نام اویگن دورینگ[3] را مورد تحقیر و تمسخر قرار می‌دهد، زیرا می‌گوید او برنامهٔ «سـوسیال‌مآبانه[4]» خـویش را بـر ایـن قـضیهٔ غیرقابل قبول استوار کرده است که «شیوهٔ تولید سرمایه‌داری هیچ عـیبی نـدارد و جایز است که به‌هستی ادامه دهد، ولی اشکال در شیوهٔ توزیع سرمایه‌داری است.» انگلس بر سبیل اظهار نظر در این زمینه می‌گوید: «چقدر تصورات آقای دورینگ کودکانه است که می‌پندارد جامعه می‌تواند وسایل تولید را در دست بگیرد بی‌آنکه روش تولید گذشته را از بالا تا پایین منقلب کند و بخصوص بدون اینکه بـه‌شیوهٔ قدیم تقسیم کار پایان دهد[5].»

به‌عقیدهٔ مارکس و انگلس، انقلاب کمونیستی از این جهت که در مرتبهٔ نخست شیوهٔ قدیم تولید را منقلب می‌کند، شبیه همهٔ انقلابهای گذشته است؛ اما از طـرف

---

1. vulgar socialism
2. Marx, *The Critique of the Gotha Program*, Marx and Engels, *Selected Works*, Vol. II, pp. 23–24.
3. Eugen Dühring
4. socialitarian
5. Engels, *Anti-Dühring*, pp. 443, 445.

دیگر با هر انقلابی در تاریخ تفاوت دارد. هیچ چیزی در اندیشهٔ مارکس به‌قدر این مدعا حائز اهمیت نیست که انقلاب پیش‌بینی‌شدهٔ کمونیستی بیهمتا و یگانه است. سخن بر سر این است که آنچه در انقلاب کمونیستی دستخوش انقلاب می‌شود، نه صرفاً فلان شکل فعالیت مولد در چارچوب تقسیم کار (و در این مورد، کار در ازای دستمزد)، بلکه خود تقسیم کار است. انقلاب بورژوایی، کار در ازای دستمزد را جانشین کار کشیدن از رعیت کرد. اما انقلاب کمونیستی برخلاف آن، به‌جای اینکه در چارچوب تقسیم کار، فلان فعالیت مولد را جانشین فعالیت دیگر کند، راه را هموار خواهد ساخت برای شیوهٔ تولیدی از بیخ‌وبن جدید که تقسیم کار ــ و بدان وسیله، خود «کار» را به‌معنایی که تاکنون به‌بشر شناخته بوده است، یعنی به‌معنای «کار ازخودبیگانه» مطابق مصطلحات دستنوشته‌های ۱۸۴۴ــ منسوخ کند و از آن تعالی بجوید. این معنا را مارکس در روزگار جوانی اینگونه بیان کرده است: «تاکنون در همهٔ انقلابها، شیوهٔ فعالیت همیشه دست‌نخورده مانده است و بحث بر سر نحوهٔ دیگری از توزیع فعالیت، یعنی توزیع آن در میان اشخاص دیگری، بوده است. اما انقلاب کمونیستی با شیوهٔ پیشین فعالیت مخالف است و کار را از بین می‌برد و حکومت طبقاتی را با خود طبقات منسوخ می‌کند...[1]» بیش از بیست سال بعد نیز هنگامی که مارکس مسنتر شده بود هنوز بر سر این حرف بود و در سرمایه نوشت که هدف «غلیانهای انقلابی» در جامعهٔ سرمایه‌داری جدید «منسوخ کردن شیوهٔ قدیم تقسیم کار است[2].»

مراد مارکس و انگلس از منسوخ کردن شیوهٔ قدیم تقسیم کار، قبل از هر چیز منسوخ کردن بخش‌بندی قدیم جامعه به‌دو قسمت مالکان وسایل تولید و کارگران غیرمالک است. این امر به‌معنای منسوخ شدن کار در ازای دستمزد نیز خواهد بود (البته در این میان، عادت قدیمی کار کردن در مقابل مواجب و همچنین کمبود نعمتهای مادی، تا مدتی ادامهٔ کار در ازای دستمزد را ناگزیر خواهد ساخت، منتها به‌شکلی غیرسرمایه‌داری و به‌منظور برآوردن نیازهای جامعه، نه به‌قصد سودجویی). وقتی انگیزهٔ سودجویی، دیگر نیروی محرک تولید نباشد و رخت

---

1. Marx, *The German Ideology*, p. 69.
2. Marx, *Capital*, p. 527.

ببرند، پژمردن و مرگ تدریجی تقسیم کار نیز به‌همهٔ صورتهای فرعی آن ــ مانند تقسیم کار به کار فکری و یدی، یا کار شهری و روستایی، یا کار در حرفه‌ها و پیشه‌های مختلف، یا کار در مشاغل گوناگون ــ امکان‌پذیر خواهد شد. همینکه آدمی دیگر به‌حکم سرپیچی‌ناپذیر حرص و آز یا نیاز مجبور نباشد همهٔ عمر به‌یک فعالیت تولیدی اشتغال ورزد، به‌تمایل طبیعی و بشری خویش میدان خواهد داد و انسان ذوفنون خواهد شد و، به‌نوشتهٔ مارکس، «امروز به‌این کار دست خواهد زد و فردا به‌کاری دیگر، صبح به‌شکار خواهد رفت و بعد از ظهر به‌ماهیگیری، عصر مشغول دامداری خواهد شد و پس از شام سرگرم نقدنویسی، درست همان‌طور که من در نظر دارم، بی‌آنکه هرگز شکارچی یا ماهیگیر یا دامدار یا نقدنویس شود[1].» در کارخانه نیز کارگری که تمام عمر به‌یک شغل تخصصی زنجیر شده است، فردی جامع‌الاطراف خواهد شد که انجام کارهای مختلف در امر تولید برای او مقدور خواهد بود. پایهٔ چنین انتظاری از جانب مارکس که شاید بتوان گفت انتظاری پیامبروار بوده، عقیده به‌این است که در صنایع ماشینی جدید، خود ماشین کارهایی بسیار تخصصی انجام می‌دهد و، بنابراین، شالودهٔ رهایی آدمی از تنگنای تخصص، از لحاظ فنی ریخته شده است. از سخنان او در کتاب سرمایه است که: «حرکت کارخانه از ماشین ناشی می‌شود، نه از کارگر. بنابراین، ممکن است کارکنان بی‌آنکه وقفه‌ای در جریان کار روی دهد، پیوسته عوض شوند[2].» پس صنعت ماشینی بدون تقسیم کار بدین وسیله امکان‌پذیر می‌شود که عده‌ای ماشینکاران بسیار آزموده و صاحب فنون متعدد هریک در اوقات مختلف متصدی کارهای مختلف شوند تا از این راه کارشان به‌سبب تنوع دائم و «ماهیت تقریباً هنری شغلهایشان[3]» به‌فعالیت مولد آزاد تبدیل گردد.

مارکس و انگلس معتقدند که هر شکلی از جامعه در اساس مساوی با شیوهٔ تولید در آن جامعه است. بنابراین، بیشتر آنچه در باب جامعهٔ کمونیستی (در «مرحلهٔ عالیتر» آن) می‌گویند طبعاً به‌شیوهٔ فعالیت تولیدی جدید پیش‌بینی شده راجع می‌شود. اما می‌بینیم که این شیوه از لحاظ اقتصادی تحلیل نشده است. حذف

1. Marx, *The German Ideology*, p. 22.
2. Marx, *Capital*, p. 449.
3. *Ibid.*, p. 405.

جنبهٔ اقتصادی کمونیسم در نظریهٔ مارکس و انگلس کاملاً منطقی است، زیرا از یک جهت، به‌نظر ایشان، کمونیسم اصولاً به‌معنای ختم اقتصاد است. فرض آنان بر این است که وقتی نیروهای مولد عظیم نهفته در ذات صنایع ماشینی امروز از «زنجیر» نظام کار در ازای دستمزد آزاد شوند، دیری نخواهد گذشت که وفور نعمتهای مادی همهٔ نیازهای صحیح انسانی را برآورده خواهد کرد. در این نقطه که در واقع نقطهٔ ورود به«مرحلهٔ عالیتر» (کمونیسم) است، کمبود کالاها و منابع به‌پایان خواهد رسید و، بنابراین، دیگر نیازی به‌اقتصاد، از جنبهٔ نظری یا عملی، برای تخصیص کالاها و منابع کمیاب نخواهد بود. به‌نوشتهٔ انگلس: «در این نقطه، به‌یک معنا می‌توان گفت که آدمی از دنیای جانوران سرانجام جدا می‌شود و شرایط زندگی حیوانی را پشت سر می‌گذارد و وارد وضعی براستی انسانی می‌شود... این همان جهش بشر از قلمرو اضطرار به‌ملکوت آزادی است[1].» به‌نظر مارکس و انگلس، این «جهش» نه به‌معنای دست یافتن به‌وفور محض، بلکه مساوی با پرواز به‌مرحلهٔ عالیتر و اصیلتری از هستی انسانی است که سرشت آفریننده و هنری آدمی بطبع متمایل به‌آن است و بهروزی مادی در آن، پیش‌شرطی بیش نیست. پس ختم اقتصاد به‌معنای آغاز زیبایی‌شناسی است که کلید زندگی مصروف فعالیت مولد است[2].

بر طبق نظریهٔ مارکس، انقلاب کمونیستی، انقلاب اعلای آزادی است، زیرا نه‌تنها فلان و بهمان شکل تقسیم کار، بلکه تمامی شکلهای آن و لذا اسارت و بندگی را از میان برمی‌دارد. پس انقلاب کمونیستی، آخرین انقلاب نیز هست. پایهٔ تولید دیگر برخلاف گذشته، تقسیم کار در جامعه نخواهد بود و، بنابراین، دیگر هیچ‌گونه مناسبات اجتماعی تولیدی وجود نخواهد داشت که قوای تولیدی را به‌زنجیر بکشد و بدین وسیله باز هم آشوب انقلابی دیگری برانگیزد. انقلاب کمونیستی به‌رشد تاریخی آدمی ــ یا به‌تعبیر معروف مارکس، به‌دورهٔ «ماقبل تاریخ جامعهٔ بشری»[3] ــ پایان خواهد داد و نشانهٔ پختگی نوع (بشر) خواهد بود، یعنی زمانی که

---

1. Engels, *Anti-Dühring*, pp. 420–421.

۲. برای آگاهی از تفصیل این موضوع در اندیشهٔ مارکس، رجوع کنید به:
Philosophy and Myth in Karl Marx, Ch. XIII.

3. Marx, Preface to *The Critique of Political Economy*, Marx and Engels, *Selected Works*, Vol. I. p. 364.

انسان سرانجام به‌کمال انسانیت برسد. مارکس در دستنوشته‌های اولیهٔ خویش، دو تعبیر در بیان این معنا بکار می‌برد: یکی «انسانگرایی» یا «اومانیسم»، و دیگری «استعلا از بیگانگی انسان با خویشتن». بعداً او مصطلحات فلسفهٔ آلمان را کنار گذاشت، اما معنا را همچنان حفظ کرد و کماکان انقلاب کمونیستی را انقلاب آدمی برای استکمال نفس می‌دانست.

مارکس استکمال نفس را هم از نظرگاه جمعی و هم از دیدگاه فردی می‌نگرد. استکمال نفس، از سویی، به‌معنای کامل شدن سیر تاریخی تکامل نوع و صیرورت جامعه بشری است. «انسانیت اجتماعی‌شده» (vergesellschaftete Menschheit) از بطن جمع انسانی زاییده می‌شود که در سراسر تاریخ ثبت شده در درون خود با تفرقه و جنگ دست بگریبان بوده است[1]. انقلاب کمونیستی، یعنی عمل اکثریت وسیع آدمیان برای تملک کل وسایل مادی تولید، در عین حال وسیلهٔ عملی شدن این دگرگونی فرجامین نیز هست. چنانکه پیشتر نیز متذکر شدیم، پایهٔ استدلال مارکس این است که صنعت، یعنی کل متکثر ابزارها یا قوای مادی تولید، به‌مثابهٔ «اندامهای تولیدی آدمیان در جامعه» است. انقلاب کمونیستی وقتی از این نظر لحاظ شود، به‌معنای عملی است که تودهٔ آدمیان بدان وسیله اندامهای تولیدی خویش را که در طول تاریخ به‌سبب تقسیم کار به‌صورتهای مختلف از دستشان خارج شده، دوباره تملک می‌کنند. استدلال مارکس این است که افرادی که توده مرکب از آنهاست، با این عمل مجدداً به‌استعدادها و قوای خود دست می‌یابند: «به‌این جهت، تملک کل ابزارهای تولید مساوی با پرورش یافتن و تکامل پیدا کردن کل توانهای افراد است[2].» این اساس ادعای مارکس است به‌اینکه دگرگونی شرایط مادی از راه «پراکسیس» (یا عمل هدفمند) انقلابی، همزمان با «دگرگونی نفس» صورت می‌پذیرد[3].

نتیجه اینکه انسان پیش از رسیدن به‌درجهٔ کمال فردی، باید در مرتبهٔ نوعی به‌کمال برسد، و بدون انقلاب اجتماعی، استکمال نفس وجود نخواهد داشت.

---

1. Marx, «Theses on Feuerbach,» *The German Ideology*, p. 199.
2. Marx, *The German Ideology*, p. 66.
3. Marx, «Theses on Feuerbach,» *The German Ideology*, p. 198.

هیچ‌کس نمی‌تواند بدون انقلاب کمونیستی، براستی به‌مقام انسانیت واصل شود؛ اما پس از آن، همه کس به‌آن پایه خواهد رسید. فقط و فقط بعد از انقلاب کمونیستی خلاقیت آزادانه ویژگی شیوهٔ انسانی تولید قرار خواهد گرفت، و کار «نه‌تنها وسیلهٔ سازندگی، بلکه نخستین نیاز حیات» خواهد شد[1]. تنها در آن زمان، جامعهٔ انسانی تولید، جامعه‌ای خواهد شد که در آن «کار مولد به‌جای اینکه وسیلهٔ انقیاد آدمیان باشد، وسیلهٔ آزادی ایشان شود، و هرکسی فرصت پرورانیدن و بکار انداختن کلیهٔ قوای خویش را، اعم از جسمانی، و روانی، از جمیع جهات بدست آورد، و، بنابراین، کار مولد به‌جای اینکه بار خاطر باشد، به‌لذت مبدل شود[2].» آدمی وقتی از شر انگیزهٔ افزون‌طلبی آزاد شود که همواره در گذشته محرک تولید بوده است، و وقتی از اسارت تخصص بیرون بیاید که از آن انگیزه سرچشمه گرفته است، آنگاه فردی آزاد و خلاق و زبردست در بسیاری فعالیتهای زندگی خواهد شد و بی‌آنکه به‌زور حرص و نیاز به‌جلو رانده شود، تولید خواهد کرد و جهان خویش را بر وفق قواعد زیبایی، آرایش خواهد داد.

روشن است که اندیشهٔ انقلابی مارکس دارای معنایی اخلاقی است. اما چنین به‌نظر می‌رسد که صحیحتر است این بعد آن‌را واجد ماهیت مذهبی معرفی کنیم، نه اخلاقی. معلمان اخلاق می‌خواهند آدمی بر حسب فلان درک و تصوری که از فضیلت دارند به‌ملکات فاضله دست یابد. اما پیشوایان مذهبی، از جمله مارکس، می‌خواهند انسان را به‌فلاح و رستگاری برسانند. ذکر این نکته بجاست که انقلاب و مذهب با یکدیگر نسبت نزدیک دارند. بانیان نهضتهای انقلابی لازم نیست مذهبی باشند، اما بنیانگذاران مذاهب معمولاً تمایلات انقلابی دارند و هدفی دارای بالاترین ارزش برای آدمی در نظر می‌گیرند که نیل به‌آن مستلزم دگرگونی نفس و انقلاب درونی است، و دربارهٔ طریق وصول به‌آن هدف دستورها و رهنمودهایی صادر می‌کنند. مارکس نیز چنین می‌کند و به‌این حساب ممکن است انقلابگری معرفی شود که افکارش در قالب مذهب شکل گرفته‌اند. هدف اعلایی که به‌آن

1. Marx, *Critique of the Gotha Program*, Marx and Engels, *Selected Works*, Vol. II, p. 23.
2. Engels, *Anti-Dühring*, p. 438.

اشاره کردیم، بتفاوت، ملکوت ایزدی و فردوس برین و نیروانا و ساتوری[1] و فلاح خوانده شده است. او نام آن‌را کمونیسم گذاشته است. وقتی مارکس در یازدهمین تز خود (دربارهٔ فویرباخ) نوشت که مسأله، دگرگون ساختن دنیاست، پیام او این بود که دگرگون‌سازی جهان بیرون از انسان به‌وسیلهٔ «پراکسیس» انقلابی، راهی است برای دگرگون‌سازی تمام‌عیار خود انسان. دربارهٔ کیفیت مذهبی هدف مارکس، سخنی نیست. مسأله‌ای که باید در بررسی جنبهٔ مذهبی اندیشهٔ وی مطرح شود این است که آیا او موفق شده رهنمودهایی صحیح و معتبر در خصوص طریق رسیدن به‌آن ارائه دهد یا نه.

۱. Satori (واژهٔ ژاپنی). در آیین ذن بودایی، بارقهٔ کشف و کیفیتی در خودآگاهی که به‌اشراق حاصل می‌شود و غایت روحانی آدمی به‌شمار می‌رود. (مترجم)

مایکل گیلسپی

اندیشهٔ سیاسی هایدگر*

مارتین هایدگر (۱۹۷۶ــ ۱۸۸۹) نخستین فیلسوفی بود که از زمان افلاطون و ارسطو به‌بعد، مسألهٔ هستی را مورد بررسی جدی قرار داد. در واقع، همین دلبستگی و بذل توجه تام به‌این مسأله بوده که او را به‌مقام بلندپایه‌ترین فیلسوف اروپا [به‌استثنای انگلستان] رسانده است. اما پایگاه وی به‌عنوان فیلسوف سیاسی به‌آن روشنی نیست. هایدگر در اثر اصلی خود، هستی و زمان[1]، کمتر علاقه‌ای به‌اخلاق یا سیاست نشان داد، و چندی بعد این پیشنهاد را که رساله‌ای در باب اخلاق بنویسد ناشی از سوءفهم بنیادی اندیشهٔ خویش شمرد و ردکرد. بعلاوه، در اواخر عمر اظهار داشت که تفکر او هیچ کمکی به‌مسائل اخلاقی و سیاسی نمی‌کند. پس چرا باید در کتابی مصروف فلسفهٔ سیاسی به‌او پرداخت؟

دو پاسخ به‌این پرسش وجود دارد. از جهت عملی، سخن هایدگر را که اندیشه‌اش دخلی به‌سیاست ندارد، باید با توجه به‌بستگی او به‌نازیسم از ۱۹۳۳ تا ۱۹۳۴ درک کرد. این واقعه معنا و اهمیتی سیاسی به‌اندیشهٔ او می‌دهد که خودش بعدها اصراری به‌تصدیق آن نداشت. اما اهمیت ژرفتر اندیشهٔ هایدگر از نظر اخلاق و سیاست ناشی از توجه او به‌نیهیلیسم [یا هیچ‌انگاری] است.

نیهیلیسم، هم معنایی مابعدالطبیعی و هم معنایی اخلاقی می‌دهد. در

---

* Michael Gillespie, «Martin Heidegger,» in *History of Political Philosophy*, edited by Leo Strauss and Joseph Cropsey (third edition) (Chicago and London: The University of Chicago Press, 1987), pp. 888–906.

1. *Being and Time*.

مابعدالطبیعه بدین معناست که هیچ چیزی نیست ــ البته نه اینکه مطلقاً هیچ چیزی وجود ندارد که سخنی پوچ و باطل است، بلکه به‌این مفهوم که هیچ اساس دگرگون‌نشدنی، هیچ خداوند یا وجود بی‌آغاز و بی‌فرجامی نیست مانند آنچه در سنت غرب، از افلاطون به‌بعد، تصور شده که شالودهٔ سیلان تجربه است. پس چیزهای بی‌شماری که به گواهی تجربهٔ ما «هستند»، در واقع فقط به‌نظر می‌رسد که هستند، و حقیقت این است که پیوسته تغییر می‌کنند و به‌شیوه‌ای آمیخته به‌هرج و مرج و بکل پیش‌بینی‌ناپذیر چیزی می‌شوند غیر از آنچه هستند. اما بدون اساس یا بنیادی دگرگونی‌ناپذیر برای این سیلان، دشوار می‌توان دید که حقیقت و عدالت و اخلاق چگونه امکان‌پذیر می‌شوند. اگر هیچ‌گونه هستی نیست یا، چنانکه نیچه می‌گفت، خدا مرده است، پس فقط «شدن» وجود دارد و لذا هیچ معیار یا حقیقت ازلی و ابدی وجود ندارد. و اما اگر هیچ چیزی اساساً حقیقت ندارد، پس، همان‌گونه که داستایفسکی و نیچه هردو تشخیص دادند، «همه چیز رواست.» بدین ترتیب، تالی نیهیلیسم مابعدالطبیعی، نیهیلیسم اخلاقی است. نتیجهٔ انکار خداوند یا وجودی ازلی و ابدی، نابودی همهٔ معیارهای ثابت و دگرگونی‌ناپذیر خیر و شر و والایی و پستی و، بنابراین، نابودی اساس هرگونه قانون کلی اخلاق یا ملاک طبیعی علوّ و برتری انسان است. وقتی از این دریچه بنگریم، همهٔ معیارها به‌لحاظ تاریخی نسبی از کار درمی‌آیند، یعنی پیشداوریها یا ایده‌ئولوژیهای محض که سودی جز حفظ قدرت آشکار فلان گروه یا نژاد یا کاست یا طبقه ندارند.

اذعان به‌نسبیت تاریخی همهٔ معیارها دو تالی مختلف ولی مرتبط به‌یکدیگر خواهد داشت. از سویی، به‌ترک همهٔ آرزوهای بلند انسانی می‌انجامد، زیرا نهایتاً هیچ چیزی ارزشمندتر از چیز دیگری نیست و لذا برای تلاش و فداکاری به‌منظور رسیدن به‌هدفهای دشوار و دوردست دلیلی نخواهد بود. نتیجه، لذت‌جویی مبتذلی است که تنها آسانترین راه را برمی‌گزیند و، بدین ترتیب، به‌راهنمایی هر میل و خواهشی که در هر لحظه غلبه دارد پیش می‌رود. ملازم با این نیهیلیسم «ملایم»، نیهیلیسمی «وحشیانه» است که هدفش برانداختن تمام معیارها و استقرار خویش به‌عنوان علت اصلی و رکن رکین همهٔ فعالیتهای بشری است. این همان نیهیلیسم در مقام ارادهٔ معطوف به‌قدرت است که به‌شکل علم و تکنولوژی هدفی بجز

تسخیر طبیعت، و به‌صورت قدرتمداری سیاسی غایتی غیر از انقیاد بشر ندارد. در این دو صورت «عملی» نیهیلیسم، حتی انتزاعی‌ترین و دورترین نظریات مابعدالطبیعی دارای نتایج اخلاقی و سیاسی واقعی و شوم می‌شوند.

دنیایی که هایدگر در آن متولد شد، تازه با نیهیلیسم آشنایی پیدا می‌کرد. صفت عمومی اروپا در اواخر سدهٔ نوزدهم، ایمانی همه‌گیر به‌پیشرفت عقل و علم بود که فیلسوفان نیز با چند استثنای درخور توجه در آن شریک بودند. جنگ جهانی اول این ایمان را بر باد داد و به‌مناظره‌های فلسفی جنبهٔ جدی و عاجلی بخشید که پیشتر وجود نداشت. برخی کسان آن فاجعه را ناشی از کمبودهای سرمایه‌داری می‌دانستند، و بعضی دیگر از ناسیونالیسم مفرط؛ اما به‌بسیاری دیگر چنین می‌نمود که پیش‌فرضهای مدرنیته، و شاید حتی جهان غرب، به‌طرز هولناکی ناقص و معیوب است و نیهیلیسمی که نیچه آن‌را قریب‌الوقوع دیده بود، اکنون به‌قلب تمدن اروپایی راه یافته است. هایدگر نیز نگران این مسأله شد، نخست فقط در افق پدیدارشناسی به‌نحوی که استاد و بعد همکارش ادموند هوسرل آن‌را پرورانده بود، ولی به‌طور روزافزون در متن کل سنت غربی.

نیهیلیسم، به‌نظر هایدگر، واپسین پیامد سوء تصوری بنیادی دربارهٔ هستی یا، به‌اصطلاح او، فراموشی هستی است. یکی از خصوصیات اندیشهٔ هایدگر این است که او برای بظاهر انتزاعی‌ترین و دورترین ملاحظات نظری، عمیقترین اهمیت عملی را قائل است. بر حسب ظاهر، کوشش هایدگر برای متقاعد کردن خواننده به‌اینکه سوء تصوری همه‌گیر راجع به‌هستی ممکن است ویژگی سراسر تمدن غربی باشد و هست، به‌نظر بیهوده و باطل می‌رسد، زیرا بعید می‌نماید که مسأله‌ای اینچنین مابعدالطبیعی و انتزاعی هرگز به‌بیش از عده‌ای انگشت‌شمار مربوط شود. ولی مقصود هایدگر این نیست. او مسلم می‌شمارد که متفکران پدیدآورندهٔ چارچوب بنیادینی که ما در آن می‌اندیشیم و عمل می‌کنیم ــ یعنی کسانی که ممکن است حقاً و به‌اساسی‌ترین معنا قانونگذار نامیده شوند ــ تصورشان از هستی نادرست بوده است و معنای اصلی آن‌را فراموش کرده‌اند. قاصر ماندن این متفکران از بازشناختن حقیقت هستی ــ یعنی حقیقت آنچه از هرچیزی بنیادی‌تر است ــ به‌نظر هایدگر به‌تحریف و کژنمایی اساسی مقولات زبان و اندیشه انجامیده است.

این تحریف و اعوجاج نه‌تنها نمی‌گذارد رابطهٔ خویش را با هستی روشن کنیم، یا اهمیت آن‌را از جهت زندگی روزانهٔ خویش بفهمیم، بلکه چارچوبی برای اندیشه و کردار پدید می‌آورد که رابطهٔ آدمی را با فهم و فعالیت اصیل انسانی قطع می‌کند و، به‌این مفهوم، امکان هستی اصیل اخلاقی و سیاسی را از بین می‌برد و مآلاً انسان را به‌ورطهٔ نیهیلیسم می‌اندازد.

هایدگر سرچشمهٔ این درک نادرست هستی را اندیشهٔ یونانیان و بویژه افلاطون معرفی می‌کند. فراموشی هستی به‌نیهیلیسم می‌انجامد و نتیجهٔ تعریف مجدد افلاطون از هستی به‌عنوان حضور ازلی و ابدی است یا چیزی که تا ابد بدون دگرگونی برجای می‌ماند. این تصور آنچنان قانع‌کننده بود که به‌نظر می‌رسید پاسخ قطعی به‌مسألهٔ هستی است، و لذا خود پرسش فراموش شد. اما، به‌نظر هایدگر، پاسخ افلاطون کافی نیست. منتها چون مسألهٔ هستی به‌بوتهٔ نسیان افتاد، بعدها دیگر حتی تشخیص این عدم کفایت نیز امکان‌پذیر نشد. بدین ترتیب، تصور افلاطون از هستی اساس و مقدمهٔ سنت غربی قرار گرفت، و نقص و نابسندگی این مقدمه موجد خطایی شد که اکنون به‌نیهیلیسم انجامیده است.

ولی نیهیلیسم، بنا به‌درک هایدگر، پدیداری صرفاً منفی نیست، بلکه نمایانگر دو امکان مختلف است. از سویی، فراموشی هستی و انجامیدن آن به‌انکار هستی و لذا انکار کلیهٔ مقولات و معیارها، چیرگی مبتذل‌ترین و وحشیانه‌ترین احساسات را ممکن می‌کند. از سوی دیگر، برافتادن مقولات و معیارها راه را برای حصول تجربه‌ای بدیع از اسرار و شگفتیهای وجود می‌گشاید که از زمان افلاطون و ارسطو به‌بعد امکان‌پذیر نبوده است. پس نیهیلیسم، هم بزرگترین فاجعهٔ اخلاقی و سیاسی ۲۵۰۰ سال گذشته و هم بزرگترین امکان فلسفی در آن مدت بوده است. بنابراین، هایدگر معتقد است که نیهیلیسم، هم حاوی امکان نابودی خود و هم امکان نجات و رستگاری بشر است. منتها این امکانی است که باید مغتنم شمرده و به‌فعلیت رسانده شود، و لذا می‌تواند مغفول بماند و از دست برود. آدمی، به‌نظر هایدگر، در معرض این خطر است که احیاناً باور کند نیهیلیسم، انحرافی اخیر از سنتی از جهات دیگر سالم است که می‌تواند با مختصر تصحیح و اصلاحی دوباره روی عافیت ببیند. باید، به‌جای این، ماهیت نیهیلیستی و درمان‌ناپذیر کل سنت غربی را

تشخیص داد و پشت به‌آن کرد و به‌یادآوری مجدد و بازسنجی مسألهٔ فراموش‌شدهٔ هستی روی آورد که امکان آن به‌وسیلهٔ نیهیلیسم فراهم آمده است.

نخستین و بزرگترین کوشش هایدگر برای روشن کردن مسألهٔ هستی، نگاشتن کتاب هستی و زمان بود. هدف مشخص این کتاب طرح مسألهٔ معنای هستی[1] (Sein) بود از راه تحلیل هستی انسان[2] (Dasein) بر اساس زمانمندی، یا به‌تعبیر آشناتر، درک رابطهٔ هستی و زمان به‌وسیلهٔ تحقیق در نحوهٔ اتحاد آنها در آدمی به‌عنوان هستمندی[3] تاریخی.

بر حسب ظاهر، کمتر نشانه‌ای از انگیزه‌ای عملی یا سیاسی در این کار دیده می‌شود، و حتی به‌نظر می‌رسد که کتاب کوششی برای احیای بنیادهای علم است. اما با بررسی دقیقتر، اتصالی بنیادین بین نظر و عمل آشکار می‌گردد. به‌عقیدهٔ هایدگر، مسألهٔ هستی پایه و مایهٔ همهٔ هستی‌شناسیها یا تنظیم و ترتیب هستمندان و لذا هرگونه فهم انسانی است. آدمی وقتی این مسأله را فراموش می‌کند، سرچشمهٔ شناخت خویش را از یاد می‌برد و توان پرسش به‌اساسی‌ترین وجه را از دست می‌دهد که از ذاتیات اندیشهٔ واقعی و آزادی اصیل است و بدون آن، انسان به‌مرتبهٔ جانوری حسابگر تنزل می‌کند که تنها دغدغه‌اش حفظ خویش و التذاذ است؛ به‌اصطلاح نیچه، به‌مرحلهٔ «واپسین آدمیزاد» سقوط می‌کند که زیبایی و فرزانگی و بزرگی نزد او الفاظی بیش نیست. بنابراین، چنین می‌نماید که در پس دلمشغولی هایدگر به‌بنیادهای علم، ابتذال نیهیلیستی واپسین آدمیزاد نهفته است.

به‌نظر هایدگر، برای روشن کردن رابطهٔ خویش با این نیهیلیسم ضمنی، لازم است بر فراموشی هستی چیره شویم. منتها هستی به‌طرق عادی فراموش نمی‌شود. مسألهٔ هستی از یاد می‌رود زیرا خود هستی یکی از بدیهیات و کلی‌ترین ولی تهی‌ترین مفاهیم شمرده می‌شود. به‌عبارت دیگر، هستی از یاد می‌رود زیرا همهٔ مردم به‌گمان خود می‌دانند هستی چیست. این امر، به‌عقیدهٔ هایدگر، ثمرهٔ سوء فهم رابطهٔ هستی و زمان است. از افلاطون تاکنون، غرض از هستی همیشه چیزی فراسوی زمان و دگرگونی‌ناپذیر، به‌تفکیک از چیزهای واقعی بوده است. به‌این

1. Being
2. human Being
3. being

مفهوم، همهٔ چیزهای واقعی بین هستی و نیستی جای دارند، و در مقابل قلمرو دگرگونی‌ناپذیر هستی، در قلمرو «شدن» یا زمانند. صفت ویژهٔ سنت غربی، تقابل بین بودن و شدن یا هستی و زمان است. اما در عصر جدید آشکار شده که این تمایز که محور مقولات فهم ماست، نمی‌گذارد به‌نحو کافی و وافی به‌واقعیت تاریخی ملموس خویش یا، به‌قول هایدگر، واقعی بودن وجود انسان پی ببریم. سنتی که به‌اندیشهٔ ما شکل داده بر این تصور پی‌ریزی شده که هستی حضور ازلی و ابدی است (که اکنون معلوم می‌شود درکی از هستی بر پایهٔ مفهومی ناقص و نارسا از زمان است)؛ به‌این جهت، ما از فهم حقیقت مربوط به‌خویش به‌عنوان هستمندانی تاریخی ناتوان مانده‌ایم. پس لازم است بر مبنای تصور ژرفتری از زمان که در نتیجهٔ کشف تاریخ آشکار شده، به‌درک کاملتری از هستی برسیم.

هایدگر مسألهٔ هستی را از راه پژوهش دربارهٔ انسان طرح می‌کند زیرا عقیده دارد که بشر دارای رابطه‌ای ویژه با هستی است. آدمی یگانه موجودی است که وجودش صورت سؤال دارد؛ به‌عبارت دیگر، تنها هستمندی است که دربارهٔ اینکه قرار است چه باشد و در خصوص آینده خویش و امکانات هستی خود نگرانی به‌دل دارد. دانهٔ بلوط در باب اینکه به‌کجا خواهد رسید، سؤالی ندارد. اگر حادثه‌ای پیش نیاید، درخت بلوط خواهد شد. اما انسان، به‌نظر هایدگر، چنین غایت و سرمنزل معینی ندارد. غایت و سرمنزل و، بنابراین، آیندهٔ او همواره به‌صورت سؤال نزدش مطرح است. دانهٔ بلوط نیست که بتواند صرفاً در حال حاضر به‌سر برد؛ پیوسته نگران آینده است. آیندهٔ دانهٔ بلوط فقط برای انسان مطرح است. به‌این مفهوم، انسان همچنین تنها هستمند اصیل تاریخی است که به‌طور فعال درگیر برنامه‌ریزی و شکل دادن به‌آیندهٔ خود و ساختن تاریخ است. به‌دلیل این اقتران هستی و زمان در هستی انسان، هایدگر عقیده دارد که آدمی می‌تواند مدخلی باشد برای ورود به‌مسألهٔ خود هستی. او تحقیق می‌کند که تاریخ چگونه از دلمشغولی انسان به‌مسألهٔ هستی، یعنی غایت و سرمنزل خویش، پدید می‌آید. هایدگر امیدوار است که از این راه به‌فهم عمیقتر مسألهٔ هستی از حیث هستی برسد، یعنی مسألهٔ غایات انسان و نیز همهٔ چیزهایی که هستند، تا بدین ترتیب بتواند نشان دهد که زمان چگونه از هستی می‌شکفد.

هایدگر می‌خواهد پرسش از هستی را به‌وسیلهٔ تحلیل هستی انسان آغاز کند. این تحلیل، ساختهای اساسی وجود آدمی را آشکار می‌نماید و نشان می‌دهد که نه‌تنها انسان چیست، بلکه چگونه وجود دارد، و چگونه در زمان و به‌وسیلهٔ زمان هست. او از تحلیل وجود روزانهٔ آدمی شروع می‌کند و توجهش به این امر واقع معطوف است که انسان همه‌جا و همیشه می‌بیند در جهانی پرتاب یا افکنده شده که به‌هستی‌شناسی یا ترتیب خاصی در میان موجودات ممتاز می‌شود. انسان در مقام هستی انسانی، چیزی است که هایدگر به‌آن «هستی در دنیا» می‌گوید. بنابراین، آدمی به‌وسیلهٔ چیزها خویشتن را با دیگران می‌یابد، یعنی در ساختار خاصی که روابط میان همهٔ هستمندان را تعیین می‌کند، هدفها و لذا فعالیتهایشان را تعریف می‌کند و بدین نحو تعیین می‌کند که او و هرچیز دیگری چگونه هست. آدمی عمدتاً جذب‌شده در نظم حاکم است، و آنچه به‌او در سطح عملی (دم‌دستی[1]) و سطح نظری (دستیاب[2]) تعین می‌دهد، دلمشغولیهایی است که در درون آن نظم پیش می‌آید. بنابراین، آدمی ویژگی‌اش، به‌اصطلاح هایدگر، «پرتاب‌شدگی» است و به‌طور نااصیل مثل «آنها»، یعنی عامهٔ افراد بشر، به‌هستی ادامه می‌دهد. در این وجه از هستی، آدمی زیر سلطهٔ چیزی است که هایدگر آن‌را «خودِ آنهایی[3]» می‌خواند که جهان را همان‌طور که داده شده می‌پذیرد و هرگز به‌طور جدی نظم حاکم بر امور را مورد سؤال قرار نمی‌دهد.

به‌عقیدهٔ هایدگر، مسألهٔ هستی فقط هنگامی نزد آدمیان مطرح می‌شود که رویارویی با مرگ این وجود روزانه را زیر سؤال ببرد. جهت آدمی به‌عنوان «هستی در دنیا» همواره به‌سوی آینده است، زیرا هستی خود وی همیشه برایش مسأله است. به‌این مفهوم، ویژگی هستی وی، به‌اصطلاح هایدگر، «تیمار[4]» است. آدمی موجودی استقبالی[5] است که تیمار آنچه را بر او می‌رسد به‌دل دارد و، بنابراین، اجتناب‌ناپذیر است که به‌مسألهٔ مرگ بربخورد. این حکم در مورد او حتی به‌عنوان «خودِ آنهایی» نیز مصداق دارد. اما این «خود» فقط او را به‌طرز نااصیل برای مرگ

1. ready-to-hand
2. present-at-hand
3. «they-self»
4. care
5. futural

آماده می‌کند و مرگ را تنها به‌صورت مرگ دیگران، یا آنچه بر «آدم[1]» یا بر «آنها» می‌رسد، درمی‌یابد. این تجربهٔ نااصیل از مرگ نه‌تنها از نظم حاکم بر امور تعالی نمی‌جوید و بالاتر نمی‌رود، بلکه آنرا تأئید می‌کند. فهم اصیل مرگ نیازمند تجربه‌ای یکسره متفاوت است. هایدگر امکان فهم اصیل مرگ را در پدیدار اضطراب[2] می‌بیند، بویژه اضطراب چنانکه در ندای وجدان ظاهر می‌شود (که، به‌عقیدهٔ او، ندای هستی خود شخص است) و به‌صورت تیمار برای امکانات آیندهٔ هستی. تجربهٔ مرگ در قالب اضطراب، آدمی را از نظم حاکم بر هستمندان می‌رهاند و به‌معنای بازشناختن کرانمندی هستی خویش است و امکانی پدید می‌آورد برای تجربهٔ پرسش از خود هستی.

در نزد عامهٔ مردم، زندگی به‌معنای امکاناتِ موجود در نظم خاصی از هستمندان یا دنیایی خاص است. «خودِ آنهایی»، این امکانات را داده‌شده و دگرگونی‌ناپذیر می‌پندارد. اما تجربهٔ اصیل مرگ آشکار می‌کند که امکانات مذکور فقط امکان است، زیرا عیان می‌سازد که ما قادر به‌انجام همهٔ کارها نیستیم. در چنین لحظهٔ دل‌آگاهی[3]، برمی‌خوریم به‌اینکه مرگ بیش از هرچیزی متعلق به‌ماست، امکان گریزناپذیری است که تمام امکانات دیگر ما را محدود می‌کند. درمی‌یابیم که در جهانی معین پرتاب شده‌ایم که ناگزیر باید از آن برویم. تجربهٔ مرگ افق خاص دنیای ما و سرنوشت شخصی ما را در درون سرنوشت بزرگتر کسانی که با ما هستند، یعنی قوم یا نسل ما، آشکار می‌کند. مرگ به‌عنوان مسألهٔ هستی خود ما نمودار می‌شود و به‌سوی مجموعهٔ مشخصی از پاسخها یا امکانات هدایتمان می‌کند. یافتن این پاسخها، یا تحقق بخشیدن به‌آن امکانات، هدف فعالیتمان می‌شود. پس منشأ هدفی که در پیش داریم مسألهٔ هستی ما است که از تشخیص حتمیت مرگ سرچشمه می‌گیرد. به‌نظر هایدگر، این هدف سرچشمهٔ آینده ماست، زیرا آیندهٔ اصیل همیشه فقط به‌صورتی است که پیش‌بینی می‌کنیم، به‌صورت چیزی که به‌سوی آن در راهیم. سپس بر پایهٔ این هدف یا غایت آینده، گذشته را درمی‌یابیم و نمی‌گذاریم از چنگمان بیرون برود، زیرا گذشته فقط بر چنین مبنایی

---

۱. «one». شخص منتشر، چنانکه می‌گوییم «آدم نباید کار بد بکند.» (مترجم)

2. anxiety

3. vision

به‌ما ربط پیدا می‌کند. بدین ترتیب، کشف امکانات هستی خودمان در لحظهٔ دل‌آگاهی در مواجهه با مرگ، درهای جهانی از هستمندان را به‌رویمان می‌گشاید.

با همهٔ این احوال، هایدگر اقتران بنیادی هستی و زمان را در نیافت. این اقتران فقط از نظرگاه هستی انسان و تنها نفیاً با توجه به‌مرگ درک شده است. هدف کتاب هستی و زمان درک هستی و زمان اصالتاً و مستقل از آدمی بود؛ اما هایدگر نتوانست کتاب را آنگونه که می‌خواست کامل کند. او در بخش ناتمام کتاب قصد کرده بود نخست مسألهٔ هستی را صریحاً طرح کند و سپس بپردازد، به گفتهٔ خودش، به‌انهدام تاریخ هستی‌شناسی یا، به‌قول ما، انهدام مابعدالطبیعه. وقتی نوشتن هستی و زمان را آغاز می‌کرد بر این گمان بود که می‌شود سراسر تاریخ مابعدالطبیعهٔ غرب را دور زد و، از طریق پژوهش مستقیم در خود هستی انسان، مسألهٔ هستی را از نو طرح کرد و، بر این اساس، تعبیر جدیدی از تاریخ مابعدالطبیعه به‌دست داد. ولی در جریان نگارش هستی و زمان هایدگر پی برد که زبان و بویژه اصطلاحات فلسفیی که باید به کار ببرد از مابعدالطبیعه گرفته شده و لذا اساساً وابسته به‌آن است. مقولاتی که او در چارچوب آنها می‌کوشید مسألهٔ هستی را بازاندیشی کند به‌نحوی درست شده بود که مسأله را پنهان می‌کرد، یعنی به‌نحوی که محال بود حتی خود مسأله را به‌طرز کافی و وافی دریافت. به‌دلیل این وابستگی به‌مابعدالطبیعه، هایدگر نتوانست هستی و زمان را آنگونه که قصد کرده بود به‌پایان برساند، و این امر به‌او نشان داد که انهدام مابعدالطبیعه باید پیش از رویارویی صریح با مسألهٔ هستی صورت بگیرد، نه به‌دنبال آن.

انهدام مابعدالطبیعه در چند اثر بعدی صورت می‌گیرد و اساس آن، نقد و تعبیر مجدد فلسفهٔ غربی و ریشه‌یابی فراموشی متزاید هستی و، در نتیجه، رشد نیهیلیسم است. این کار نه با آشکار ساختن تناقضات ذاتی یا انگیزه‌های ناخودآگاه روانی یا اقتصادی، بلکه با نشان دادن این نکته انجام می‌پذیرد که چگونه هر متفکری تصور غالب دربارهٔ هستی را قبول کرد و بدین ترتیب سؤال کلیدی فلسفهٔ غرب، یعنی مسألهٔ هستی را نااندیشیده باقی گذاشت. اما نقد و تعبیر مجدد هایدگر دارای ماهیت منفی نیست، بلکه می‌خواهد با خود هستی به‌تفاهم برسد، زیرا در عین اینکه نشان می‌دهد هستی چگونه بتدریج محوتر شد، همچنین اشاره می‌کند به‌جای خالی

هستی که در نتیجهٔ نااندیشیدگی و فراموشی آن پدید آمد. به‌این جهت، انهدام مابعدالطبیعه در واقع همان‌چیزی است که هایدگر به‌آن تاریخ هستی می‌گوید، یعنی تاریخ درک نادرست و فراموشی و، به‌اصطلاح او، «واپس کشیدن» هستی که مقوّم ذات تمدن غربی است.

چنانکه دیدیم، در هستی و زمان نیز نقدی ضمنی از مابعدالطبیعه نهفته بود. اما آن نقد در محدودهٔ توجه به‌اساس علم از نظر پدیدارشناسی باقی ماند که هایدگر از هوسرل به‌ارث برده بود. نقد هایدگر از سنت غربی در سالهای پس از انتشار هستی و زمان حاکی از شناخت ژرفتری از پیامدهای اخلاقی و سیاسی فراموشی هستی است که هرچه بیشتر می‌گذشت او بیشتر از آن به‌نام نیهیلیسم یاد می‌کرد. این «چرخش» در افکار او ناشی از چند عامل بود، ولی شاید هیچ‌یک از عوامل به‌قدر نازیسم اهمیت نداشت.

هایدگر در اوایل دههٔ ۱۹۳۰ در دانشگاه فرایبورگ با نازیها حشر و نشر پیدا کرد[1]. در هنگامهٔ انقلابی که پس از رسیدن هیتلر به‌قدرت درگرفت، همکاران هایدگر از او خواهش کردند برای کمک به‌حفظ استقلال دانشگاه، ریاست آن‌را بپذیرد. اما او خود امیدهای بیشتری داشت و معتقد بود که انقلاب نازی را می‌شود در جهت حصول تجربه‌ای بنیادی از هستی انسانی سوق داد که بتواند اساسی برای اخلاق و سیاست اصیل‌تری قرار گیرد. به‌نظر هایدگر، در این طرح اصلاحی و تغییر جهت، دانشگاههای آلمان می‌بایست نقش راهنما داشته باشند و محتوایی به‌آن نهضت سیاسی بدهند که تا آن زمان فاقد آن بود. اینگونه تجدید اساس بنیادی حیات آلمان مستلزم تجدید اساس دانشگاههای کشور بود، و هایدگر گمان می‌برد

---

۱. در مورد اسناد مربوط به‌رابطهٔ هایدگر با نازیسم، ر.ک.
«Self-Assertion of the German University,» *Review of Metaphysics*, XXXVIII (March 1985), 467–502; «Only a God Can Save Us,» in *Heidegger: The Man and Thinker*, ed. T. Sheehan (Chicago: Precedent Publishing, 1981); *An Introduction to Metaphysics* (New Haven: Yale University Press, 1959) (hereafter *IM*)
همچنین ر.ک. به‌متن سخنرانیهای هایدگر در دورهٔ نازی در:
M. Friedman, ed., *The Worlds of Existentialism* (New York: Random House, 1964).

که در این کار احتمالاً کامیاب خواهد شد، کمااینکه وقتی به‌ریاست منصوب شد، خطابه‌ای بوضوح غیرنازی زیر عنوان «عرض اندام دانشگاه در آلمان» ایراد کرد که بازتاب آرزوی او بود.

اما امید و آرزوی هایدگر بزودی پنداری پوچ از آب درآمد. بین او و نازیها در اثر مقاومتش در برابر برنامهٔ نازی کردن دانشگاه و بی‌میلی‌اش به‌اخراج اعضای یهودی هیأت علمی اختلاف پیش آمد، و کوششهایش برای مصالحه، مقامات را راضی نکرد. مشکلات دیگری نیز وجود داشت. نیروهای مثبت دانشگاه که امید بسته بودند پشت سر او متحد شوند، در مقابل کوششهای اصلاحی وی دست به‌ایستادگی زدند. بدین ترتیب، امیدهایی که هایدگر برای دگرگونی سیاسی بر شالودهٔ دگرگونی قبلی دانشگاه در سر پرورانده بود، بر باد رفت. او از یکسو با خواستهایی از ناحیهٔ نازیها روبرو بود که حاضر به‌اجرای آنها نبود، و از سوی دیگر می‌دید هیأت علمی سرسختی و سازش‌ناپذیری نشان می‌دهد و، بنابراین، استعفا داد. در نتیجه، روزبروز هدف بدگمانی بیشتر رژیم واقع شد و در بقیهٔ دورهٔ نازیسم مشمول اقدامات مختلف تنبیهی قرار گرفت، از جمله نظارت بر سمینارهایش و اعزام به کار اجباری برای ساختن استحکامات نظامی.

چنین می‌نماید که هایدگر به‌رغم عدم تمایلی که ممکن بود به‌نازیسم داشته باشد، جنبهٔ مثبتی نیز در آن می‌دید، چنانکه در ۱۹۳۵ در درسهایش «مدخلی بر مابعدالطبیعه[1]»، از «حقیقت و عظمت ذاتی این نهضت» سخن گفت و همین عبارت را در ۱۹۵۳ دوباره در متن چاپی درسها گنجانید. آیا این به‌معنای نازی بودن هایدگر است؟ او کوشید به‌دو طریق از خویشتن در برابر این اتهام دفاع کند. نخست، استدلال کرد که تغییر متن آن دروس به‌معنای تقلب در تاریخ می‌بود[2]. در واقع نیز اگر دست به‌چنین کاری زده بود، متهم به‌پنهان کردن گذشتهٔ نازی خویش می‌شد. دوم، در دههٔ ۱۹۶۰، هایدگر توجه خوانندگان را به‌توضیحی که بدین عبارت در پرانتز داده بود جلب کرد: «(یعنی رویارویی بین تکنولوژی جهانی و انسان

---

1. «Introduction to Metaphysics.»
2. Günther Neske, ed., *Erinnerung an Martin Heidegger* (Pfullingen: Neske, 1977), p. 49.

امروزی).» هایدگر مدعی بود که مخاطبان جدی او مقصودش را در ۱۹۳۵ درست دریافتند، ولی احمقان و افراد بدگمان عبارت مورد نظر را آنگونه که دلشان می‌خواست تعبیر کردند و نشانهٔ محبت وی به‌رژیم گرفتند. به‌هرحال، گذشته از همهٔ پیچیدگیهای واقعیت و گمان، جای انکار نیست که هایدگر هرگز به‌طور علنی گفته‌های خویش را در طرفداری از نازیسم باطل و بی‌اعتبار اعلام نکرد.

اما پس از همهٔ این سخنان، باز جای این سؤال باقی است که توضیحی که نقل کردیم، چه چیزی دربارهٔ درک هایدگر از نازیسم به‌ما می‌گوید؟ انسان امروزی، بنا به‌درک هایدگر، به‌طور جدایی‌ناپذیر وابسته به‌تکنولوژی است. به‌نظر او، ارنست یونگر[1] در کتابش موسوم به کارگر[2]، با بصیرت عمیق نشان داده که الگوی وجود انسان در دنیای تکنولوژیک معاصر، کارگر است. چنین می‌نماید که هایدگر کوشش نازیها را می‌ستود که می‌خواستند معنای جدیدی به‌انسان در مقام کارگر بدهند، و معتقد بود که این امر اخلاق و سیاست جدید و اصیل‌تری را امکان‌پذیر می‌کند، هرچند چگونگی رسیدن به‌این هدف را او هرگز روشن نساخت. هایدگر اذعان داشت که مصادر قدرت از مهارت فکریِ لازم برای دست و پنجه نرم کردن با تکنولوژی به‌نحو کافی و وافی بی‌بهره‌اند، اما بر این عقیده بود که ممکن است به‌کسانی که قادر به‌تفکر عمیقترند گوش بدهند. روشن است که او اینجا اشتباه می‌کرد و عمق اعتقاد رهبران نهضت نازی را به‌ایدئولوژیِ نسل‌کُشی و آتش‌افروزی هرگز نتوانست درست بفهمد.

ولی نتیجهٔ فلسفی این تجربه برای هایدگر، فهم تازه‌ای از قدرت و توجه به‌شیوع تفکر مابعدالطبیعی و رابطهٔ آن با نیهیلیسم بود. مابعدالطبیعه در نقطهٔ اوج نه‌تنها به‌نیهیلیسم «ملایمی» انجامید که او در هستی و زمان به‌صورت ابتذال دنیای روزمرّه و «خودِ آنهایی» از آن یاد کرده بود، بلکه به‌نیهیلیسم «وحشیانهٔ» نازیها منجر شد. ناتوانی هایدگر از تکمیل هستی و زمان از عجز او از دگرگون ساختن دانشگاههای آلمان یا نهضت نازی سرچشمه می‌گرفت. برای توضیح و تبیین منشأ نیهیلیسم وحشیانه‌ای که در نازیسم به‌ظهور رسید، نقد و تحلیل بنیادی‌تر ضرورت داشت که قبل از هرچیز می‌بایست به‌تحقیق در مدرنیته بپردازد.

---

۱. Ernst Jünger (_۱۸۹۵). نویسندهٔ آلمانی. (مترجم)

2. *The Worker*.

به‌عقیدهٔ هایدگر، ویژگی مدرنیته فاعلیت[1] است، به‌معنای اینکه انسان در عصر جدید میزان[2] و اساس هر حقیقتی شده است. پس مدرنیته همچنین قلمرو آزادی است، زیرا چیرگی فاعلیت، آدمی را از ساختار خدامحور[3] جامعهٔ سنتی مسیحی آزاد می‌کند و بر محور انسان استقرار می‌دهد. بانی این مفهوم جدید، دکارت است که، به‌تعبیر او، انسان به‌معنای خودآگاهی[4] است. این تعبیر استقلال مطلق آدمی را در مقام میزان همهٔ چیزها محرز می‌کند. از اینجا به‌بعد، فقط آنچه نزد محکمهٔ آگاهی مقبول بیفتد، یعنی هرآنچه بتواند ادراک و محقَق شود، چیزی به‌شمار می‌آید.

اما همینکه آدمی خویشتن را محور قرار دهد، جایگاه او در جهان سامانمند جامعهٔ سنتی از دست می‌رود. پس آزادی به‌مفهوم جدید متضمن گونه‌ای بیگانگی[5] است که انسان را به‌معرکهٔ کسب ایمنی از راه حاکم کردن ارادهٔ خویش بر طبیعت پرتاب می‌کند. طبیعت از این‌پس راهنمای کردار انسان نیست؛ خطرناک و نامعتمد و «غیر» از ماست و، بنابراین، باید بر او سیادت یافت. تسلط بر طبیعت در سطح عقلی و فکری به‌وسیلهٔ علوم جدید صورت می‌گیرد که تصویر یا مدلی ریاضی از جهان پدید می‌آورد و از این راه آن‌را به‌شیء یا موردی[6] پیش‌بینی‌پذیر و لذا مهارشدنی مبدل می‌سازد. این جریان را هایدگر شیئیت یا خارجیت دادن یا موردسازی[7] می‌نامد. تکنولوژی امروزی، علوم جدید را باکار انسانی جمع می‌کند به‌منظور مقهور ساختن طبیعت و تبدیل آن به‌شیء یا موردی مناسب برای استفاده و سکونت آدمی.

اما کوشش برای تأمین فاعلیت و آزادی انسان از راه استیلا بر طبیعت به‌وسیلهٔ تکنولوژی به‌جایی نمی‌رسد زیرا مستلزم انقیاد طبیعت بشری است و، در نتیجه، باعث تعارض مردم با یکدیگر می‌شود. این تعارضِ پررقابتِ روزافزون به‌تشکیل واحدهای سیاسیِ روزبروز بزرگتری می‌انجامد که پیوسته به‌لحاظ فنی سازمان‌یافته‌تر می‌شوند، و سرانجام می‌بینیم آدمیان همگی تابع هدف تکنولوژی جهانی شده‌اند. به‌نظر هایدگر، تعارض در دنیای امروز پیامد هیجانات یا گرایشهای یک‌جانبه یا ارادهٔ معطوف به‌قدرت یا خصومت طبقاتی یا مناقشه بر سر ماهیت عدل نیست؛

---

1. subjectivity
2. measure
3. theocentric structure
4. self-consciousness
5. alienation
6. object
7. objectification

ناشی از کوشش برای تأمین آزادی انسان به‌وسیلهٔ تکنولوژی در جهان طبیعت است. این تعارض، بنابراین، اجتناب‌ناپذیر است، زیرا انسان بودن در جهان امروز به‌معنای اندازه‌گیری طبیعت و سیادت یافتن و چیرگی بر آن و، به‌عبارت دیگر، تکنولوژیک بودن است. هایدگر این تحول را در آثار دکارت و لایب‌نیتس و کانت و هگل و شلینگ و نیچه پی‌جویی می‌کند تا می‌رسد به‌تکنولوژی جهانی قرن بیستم[۱]. داستانی که در برابر خویش می‌بینیم داستان نیهیلیسم روزافزون اندیشهٔ جدید در جریان سفر انسان جدید در مقام فاعلی، از خودآگاهی دکارت تا ارادهٔ معطوف به‌قدرت نیچه است ــ داستانی که، به‌نظر هایدگر، محور تکنولوژی جهانی است، و همچنین داستان انحطاط آدمی از منزلت سرور خودآگاه مخلوقات به‌رتبهٔ کارگر و عضوی از انبوه توده‌ها. چنانکه هایدگر در هستی و زمان تشخیص داده بود، مدرنیته در نقطهٔ اوج می‌انجامد به‌فراموشی کامل وجود و تهی شدن آدمی از صفات انسانی. انسان سرانجام به‌مادهٔ خام تکنولوژی جهانی مبدل می‌شود که یگانه هدف آن، تداوم و رشد خودش در سایهٔ نیهیلیسم است.

ما انسانهای امروزی که از جامعهٔ سنتی ریشه‌کن و با آن بیگانه شده‌ایم، اکنون می‌خواهیم به‌کمک تاریخ، در میانهٔ صیرورت یا «شدن»، جایگاهی برای خویش بسازیم. تاریخ به‌ما اجازه می‌دهد زمان را اندازه‌گیری و مرزبندی کنیم تا بلکه به‌تعیین اصل و جایگاه خود به‌نسبت چیزهای دیگر کامیاب شویم و در برابر عدم یقین هولناک ناشی از بی‌هدفیِ «شدن» به‌ایمنی برسیم. اما هدف این برنامه در اساس تبدیل زمان به‌موردی برای بهره‌کشی است و، از این جهت، با هدف علوم طبیعی جدید تفاوت ندارد که می‌خواهد مکان را به‌مورد تبدیل کند. تنها کاری که این برنامه می‌کند این است که رابطهٔ انسان را با سنت مابعدالطبیعی به‌طور کاملتر بگسلاند، سنتی که با پیوستگی دادن او به‌مسألهٔ فراموش‌شدهٔ هستی، جایگاه و

---

۱. برای آگاهی بیشتر از شرح هایدگر در باب این تحول، رجوع کنید به‌نوشته‌های زیر به‌قلم او:
«The Principle of the Ground,» *Man and World*, VIII (1974), 207–222. *Kant and the Problem of Metaphysics* (Bloomington: Indiana University Press, 1962). *Hegel's Concept of Experience* (New York: Harper & Row, 1970). *Schelling's Treatise on the Essence of Human Freedom* (Athens: Ohio University Press, 1985). *Nietzsche*, 4 vols. (New York: Harper & Row, 1979–1987). *The Question of Technology and Other Essays* (New York: Harper & Row, 1977).

معنایی حقیقی به‌وی می‌بخشید. در نتیجهٔ قطع رابطهٔ کامل با مسألهٔ هستی، رابطهٔ آدمی همچنین با جهتی که آن مسأله به‌اندیشه و کردار او می‌داد قطع می‌شود، و وقتی چنین جهتی دیگر در میان نباشد، تاریخ به‌هر نحوی قابل تعبیر است، زیرا دیگر معیاری برای تشخیص حقیقت و واقعیت موجود نیست. بدین ترتیب، به‌نظر هایدگر، انسان طعمهٔ تاریخی‌نگری و نسبیگرایی می‌شود و تنها از این راه می‌تواند از آن بگریزد که تسلیم ایده‌ئولوژی شود، یعنی جهان‌بینی غیرعقلانی و خودسرانه‌ای اختیار کند که برای همه چیز توضیح و تبیینی ساده‌شده ولی تام و تمام دارد و هر ناایمنی و عدم یقینی را رفع می‌کند.

پس تاریخ و ایده‌ئولوژی نیز چیزی جز دو وسیلهٔ دیگر به‌منظور تسخیر کرهٔ زمین به‌کمک تکنولوژی نیستند، و حتی رقابت بر سر سیادت را افزایش می‌دهند و باعث پیکارهای ایده‌ئولوژیکی می‌شوند که فقط به‌جنگهای جهانی می‌انجامند، و جنگ جهانی نیز وسیله‌ای برای بسیج و کنترل تام و تمام بشر است و مآلاً تفاوت میان جنگ و صلح را محو می‌کند. بنابراین، فرجام فاعلیت و آزادی مدرن به‌این مفهوم، آوارگی[1] و بیگانگی جهانی تحت قیادت تمامت‌طلبی [یا توتالیتاریسمی] ایده‌ئولوژیک است که هدفش سیادت جهانی و بهره‌کشی هم از انسان و هم از طبیعت است. در چنین شرایطی، انسان خردمند[2] به‌مرتبهٔ انسان ددمنش[3] سقوط می‌کند.

هایدگر به‌تشریح سه شکل زندگی سیاسی در مرحلهٔ فرجامین مدرنیته می‌پردازد: امریکایی‌مآبی و مارکسیسم و نازیسم[4]. به‌نظر او، هیچ‌یک از این سه، چیزی جز صورتی دیگر از فاعلیت و نیهیلیسم نیست، و لذا از جنبهٔ مابعدالطبیعی همه عین یکدیگرند. ویژگی هر سه، سلطهٔ دیکتاتورمآبانهٔ امر همگانی بر امر خصوصی، و غلبهٔ علوم طبیعی و اقتصاد و سیاستگذاری عمومی و تکنولوژی است. امریکایی‌مآبی، به‌عقیدهٔ هایدگر، لیبرالیسم یا دموکراسی نیست؛ صورت خاصی از پوزیتیویسم منطقی[5] و خادم علم و تکنولوژی است. واقعیت امریکایی‌مآبی، صنعت به‌آن شکل متکثر و عظیم است که مرکز برنامه‌ریزی برای اقتصاد و

1. homelessness

۲. برای آگاهی از تعبیر هایدگر از امریکایی‌مآبی و مارکسیسم و نازیسم، رجوع کنید به:
Heidegger, *IM*, pp. 37–51; *Vier Seminare* (Frankfurt am Main: Klostermann, 1977).

3. homo sapiens

4. homo brutalitas

5. logical positivism

تکنولوژی است و نیروی کار مردم عادی را سازمان می‌دهد و سلطهٔ خود را در سراسر بازار جهانی می‌گستراند. مارکسیسم نیز به‌همین وجه صرفاً حزب یا جهان‌بینی خاصی نیست، بلکه به‌معنای ارتقاء فرایند تولید به‌مقام چیرگی و، در نتیجه، پایین آوردن انسان به‌سطح موجودی محصول جامعه است. امریکایی‌مآبی و مارکسیسم هر دو معنویت یا روحانیت انسانی را سوءتعبیر می‌کنند و حسابگری عقلی می‌پندارند و، از این‌رو، از درک ضرورت سنجش مسأله هستی قاصرند. حد نهایی این قسم بی‌فکری، نازیسم است که غریزه را به‌جای عقل می‌نشاند و اندیشهٔ مدرن را تکمیل و معکوس می‌کند. غریزه از ذاتیات نژاد معرفی می‌شود نه فرد، و رهبرانی در مقام سخنگوی آن قرار می‌گیرند که می‌خواهند به‌طرفداری از ذاتِ فاعلی نژاد سخن بگویند. غریزه‌های آنان از عقل که در اثر نیهیلیسم فلج شده است درمی‌گذرد و به‌عمل می‌رسد و بدین ترتیب موجد پندار پوچ یقین و ایمنی نمی‌شود. منتها نازیسم غافل است از اینکه فرق «فوق انسان» و «دون انسان» فرقی بی‌پایه و خودسرانه است زیرا این هر دو علی‌الاصول به‌مرتبهٔ حیوان تنزل داده شده‌اند.

پس شکلهای مختلف زندگی مدرن چیزی نیستند مگر صورت نهادینه‌شدهٔ نیهیلیسم. ولی این امر ناشی از خصلت معیوب مدرنیته نیست، زیرا مدرنیته نیز مانند نیهیلیسم تالی نهایی برنامه‌ای متافیزیکی است که از یونانیان آغاز شد. بنابراین، به‌عقیدهٔ هایدگر، برای درک سرچشمه و گسترهٔ نیهیلیسم، ضروری است یونانیان را بررسی کنیم.

به‌نظر هایدگر، سرآغاز جهان یونانی یا تمدن غربی، کشف هستی بود یا آنچه او گاهی آن‌را با استفاده از واژهٔ یونانی اَلِثیا (aletheia) «حقیقت[1]» می‌نامد، یا «نافراموشی[2]» به‌طور تحت‌اللفظی[3]. هستی هنگامی که از پرده بیرون افتاد به‌صورت خائوس [= بی‌نظامی، پریشان‌عنصری] یا هیچی و نیستی[4] نمایان شد،

1. truth

۲. unforgetting. شگفت است که نویسنده چنین واژه‌ای را برابر لفظ یونانی مورد نظر قرار داده است. کلمهٔ یونانی aletheia مرکب است از حرف a که مانند «آ» و «اَ» در فارسی (در واژه‌هایی مانند آهو و انیران و آرمیدن و اَپیشه) نشانهٔ سلب و نفی است، به‌اضافهٔ lethe به‌معنای نهفتگی، پوشیدگی، اختفاء، و بنابراین باید ترجمه شود آشکارسازی، کشف، پرده‌گشایی و مانند اینها. (مترجم)

۳. برای آگاهی از بحث هایدگر دربارهٔ یونانیان، رجوع کنید به:

Heidegger, *IM; Early Greek Thinking* (New York: Harper & Row, 1975); and *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung* (Frankfurt am Main: Klostermann, 1944).

4. nothingness

به‌صورت طوفانی از اعماق ورطه‌ای بی‌انتها و آنچنان رازآمیز که آدمی را مقهور کرد و راهی نو در اندیشه و کردار گشود و جهانی نو پدیدار ساخت و خدایانی نو و اخلاقی نو و سیاستی نو و تصوری نو از انسانیت انسان با خود آورد. آدمی در برابر راز بنیادی و فهم‌ناپذیری وجود خیره ماند. هایدگر عقیده دارد که این همان تجربهٔ واقعی و ملموس هستی است، و نحوه‌ای که هستی به‌آدمی نمودار می‌گردد. هستی به‌این معنا نزد یونانیان به‌صورت پرسشی بنیادی نمودار شد. اما چون به‌صورت پرسش بود، آنان را به‌سوی پاسخها راند و از خود پرسش، از هستی، دور کرد. حکمای پیش از سقراط در میانهٔ این کشمکش قرار داشتند، بین هستی به‌عنوان راز بنیادی یا پرسش از وجود از یک‌سو، و هستمندان تعین‌یافته از مقولات یا پاسخها به‌آن پرسش از سوی دیگر. نه‌فقط شاعران، بلکه پیکرتراشان و معماران و متفکران و دولتمردان نیز در این کشمکش دست داشتند که در وضع قوانین و استوار کردن آداب و رسوم و نهادهای جهان یونانی سهیم بودند. آنان جملگی با راز وجود روبرو شدند که از تجربهٔ هستی نشأت می‌گرفت، و شیوه‌ای نو برای فهم و جهانی نو به‌عنوان پاسخ یا راه‌حل آن راز پدید آوردند.

برجسته‌ترین ابداع یونانیان دولتشهر [یا «پولیس[1]»] بود که نزدشان نه‌تنها محل رتق و فتق امور دولت، بلکه جایی بود که ایزدان و آدمیان با یکدیگر رابطه برقرار می‌کردند و انسان نخست به‌فناپذیری یا میرندگی خاکی خویش در برابر بقا یا بی‌مرگی آسمانی پی می‌برد. بدین‌گونه، یونانیان، بنا به‌تعبیر هایدگر، توانستند درک اصیل مرگ و لذاکرانمندی و سرنوشت خویش را در هنر و دین و فلسفه و، از همه بالاتر، در نهادهای سیاسی خود تجسم بخشند. دولتشهر [یا «پولیس»] به‌این معنا منشأ انسانیت انسان به‌عنوان هستی انسانی است. آدمی از آنجا که به‌میرندگی و سرنوشت خویشتن در مقابل ایزدان بی‌مرگ و جاوید پی می‌برد، ethos یا جایی خاص خویش دارد و، بنابراین، مستعد و لایق ethics می‌شود[2]. خصلت جایگاه

---

1. polis

۲. جناسی که در این جمله وجود دارد برگرداندنی به‌فارسی نیست. واژهٔ ethos اصلاً در یونانی به‌معنای محل معهود و جای مرسوم بوده و بعد توسعاً به‌معنای منش و خلق و خوی و رسم به‌کار رفته است. از این ریشه است واژهٔ امروزی ethics به‌معنای اخلاق یا اصول اخلاقی. بنابراین، جمله را این‌گونه می‌شود تعبیر کرد که چون آدمی جایگاه یا حدّ خویش را می‌شناخت، توانست به‌اصول اخلاق دست یابد و موجودی اخلاقی گردد. (مترجم)

آدمی و لذا اخلاق و سیاست او نیز به‌همین وجه بازتابی از خصلت ویژهٔ ایزدان و رابطهٔ انسان با ایشان است. دولتشهر به‌این معنا همواره مکان ایزدان است و ویژگی قوانین و نهادهای آن، جمع خاص خدایانی[1] است که آشکار گشته‌اند.

این تجربهٔ پیش‌سقراطی هستی، به‌نظر هایدگر، اساساً تجربه‌ای تراژیک است. ورطهٔ وجود باعث اعجاب می‌شود و اندیشه‌برانگیز است، ولی همچنین آدمی را از نظم روزانهٔ امور بیرون می‌راند. هستی همه چیز را زیر سؤال می‌برد، و کسانی مانند آنتیگون[2] و اودیپ[3] و هراکلیتوس[4] که با مسألهٔ هستی روبرو می‌گردند «"آپولیس"[5] می‌شوند، یعنی بی‌شهر و جایگاه و بیکس و بیگانه، بدون راهی به‌بیرون در میانهٔ کل هستی، و در عین حال بدون حد و قانون، بدون ساخت و نظم، زیرا در مقام پدیدآورنده باید نخست اینها همه را بر اساس و پایه‌ای بنیاد نهند[6].» این بنیادگذارانِ رانده‌شده از زندگی عادی، به‌معنایی پهلوانی-تراژیک در نزد یونانیان نمایندهٔ بالاترین حد امکان بشری بودند.

از هنگامی که هستی دیگر پیدا و آشکار نمی‌شود، عصر تراژیکی نیز که اینگونه چهره‌ها در آن معنا و مفهومی داشتند به‌پایان می‌رسد. آن جهان هنگامی به‌آخر رسید که مسألهٔ هستی در پاسخهایی که بدان داده شده بود غرق شد و دیگر به‌صورت پرسش نمایان نگشت، یعنی، به‌تعبیر هایدگر، از وقتی که هستی پس کشید و فراموش شد. اینکه چرا چنین شد، به‌نظر هایدگر، امری ناآشکار و اسرارآمیز است و به‌خود هستی مربوط است نه به‌انسان. اما وقوع آن، واقعیت محوری و تعیین‌کنندهٔ سراسر تاریخ غرب است.

---

1. the particular pantheon

۲. یا آنتیگونه (Antigone) در افسانه‌های یونانی، دختر اودیپ. همچنین قهرمان تراژدی بزرگ سوفوکلس به‌همین نام که از حقوق انسانی در مقابل خشک‌اندیشان سنتی دفاع می‌کند و به‌این جرم به‌فرمان کرئون شاه تبس زنده به‌گور می‌شود. (مترجم)

۳. یا اوئیدیپوس (Oedipus) پادشاه تبس که به‌علت سلسله حوادثی که در تراژدی معروف سوفوکلس بازگو شده است نادانسته پدر خود را کشت و مادر خویش را به‌زنی گرفت و چون از حقیقت آگاه شد خویشتن را کور کرد که جهانی را که بدین‌گونه به‌ننگ آلوده بود دیگر به‌چشم نبیند. (مترجم)

۴. Heraclitus (حدود ۵۳۵ تا ۴۷۵ ق‌م). فیلسوف یونانی پیش از سقراط که گفت همه چیز پیوسته در دگرگونی است. (مترجم)

5. apolis

6. Heidegger, *IM*, pp. 152–153.

واپس کشیدن مسألهٔ هستی از سوفسطائیان آغاز شد و در اندیشهٔ افلاطون و ارسطو به‌اوج رسید[۱]. تنها استثنا بر این قاعده سقراط بود که هستی را در واپس‌کشیدنش تعقیب کرد، یعنی برای اینکه به‌آغاز اسرارآمیز و غالباً ضد و نقیض اندیشه برسد، برگشت به‌عقب و آن مسیر دیالکتیکی را از میان پاسخهای داده‌شده به‌پرسش از خود هستی دنبال کرد[۲]. بعکس، افلاطون از مسألهٔ هستی روی برتافت و در واقع با پاسخ قاطعی که داد پرسش را قطع کرد. هستی، آنگونه که به‌دست وی تصویر می‌شود، حضور جاودان است، مثال یا ایدهٔ دگرگونی‌ناپذیر است به‌تفکیک و تمایز از چیزهای زودگذر جهانِ صیرورت یا شدن. بدین ترتیب، هستی به‌عنوان پرسش ناپدید می‌شود و بار دیگر به‌عنوان بالاترین پاسخ، به‌عنوان هستیِ هستمندان، به‌عنوان ذات لایتغیر همهٔ چیزها پدیدار می‌گردد. افلاطون و ارسطو و مدرسیان [قرون وسطا] بر این پایه موفق به‌شرح و بسط سلسله مراتبی از هستمندان شدند بر حسب دوری یا نزدیکی آنها با خود هستی. ساختار جهان غرب از دگردیسیهای مختلف همین سلسله مراتب متافیزیکی درست شده است. نخستین دگردیسی، مسیحیت و قرون وسطا را پدید آورد، و دومین دگردیسی، جهان مدرن را. در اولی، هستی از طبیعت تعالی جست و پس کشید و بدین‌سان پایه‌های نظم باستانی کیهان را سست کرد. حضور مستقیم و بیواسطهٔ وجود یا ذات چیزها به‌صورت طبیعی، جای به‌این تصور سپرد که صورت طبیعی اشیاء فقط یکی از بسیاری مخلوقات ممکن خداوندی متعال و نهایتاً درک‌نشدنی است، و تنها او براستی و به‌بالاترین معنا «هست». اما واپس کشیدن وجود پایه‌های خود مسیحیت را نیز سست کرد، و انسان جای خدایی ناپدیدشونده را در مقام اساس هرگونه هستی و لذا محور هرگونه هستی‌شناسی گرفت. از آن‌پس، آنکه براستی «هست»،

---

۱. برای آگاهی از بحث هایدگر دربارهٔ افلاطون و ارسطو، رجوع کنید خصوصاً به‌نوشتهٔ زیر از او:
«Plato's Doctrine of Truth,» in *Philosophy in the Twentieth Century*, ed. W. Barrett and H. D. Aiken, 4 vols. (New York: Random House, 1962), III, 251–270; and «On the Being and Conception of *Physics* in Aristotle's Physics B, 1,» *Man and World*, IX (1976), 219–270.

۲. هایدگر هیچ جا توضیح نمی‌دهد که چرا سقراط و افلاطون را از یکدیگر تفکیک می‌کند. به‌نظر می‌رسد او از اکثر جهات پیرو فرقی است که نیچه میان آن دو گذاشته و اوصافی که از هریک داده است.

انسان در مقام فاعل خودآگاه است. اما از آنجا که انسان خویشتن را به‌عنوان هستی درک می‌کند، هستی واپسین بقایای رمز و راز را نیز از دست می‌دهد و دیگر نمی‌تواند اعجاب‌آور و اندیشه‌برانگیز باشد، زیرا، برطبق استدلال دکارت، معرفت آدمی به‌خویشتن مستقیم و بیواسطه و کامل است. تعیین‌کنندهٔ تاریخ غرب بدین معنا پرسش اصلی از هستی و واپس‌کشیدنهای مکرر آن است. تاریخ غرب، تاریخ فراموشی هستی به‌عنوان پرسش و پیروزی هستمند به‌عنوان پاسخ است. با تعبیر نیچه از هستی به‌عنوان یکی دیگر از بسیاری هستمندان مختلف، هستی بکل ناپدید می‌شود، و غرب که راهنمایش تا آن زمان پرسش نهانی از هستی بود، به‌پایان می‌رسد.

بدین ترتیب، هایدگر برای آشکار ساختن خصلت شبهه‌ناک زندگی مدرن، با سنت عصر روشنگری علم مخالفت برمی‌افرازد. ولی توجه ما را به‌این جهت به‌این نیهیلیسم [یا هیچ‌انگاری] همه گیر جلب می‌کند که عقیده دارد در اعماق آن نوری حاکی از کشف مجدد هستی می‌بیند، نه به‌دلیل اینکه بخواهد باعث یأس یا بیزاری ما از خودمان شود. اما نشان دادن این امر مساوی است با نشان دادن رابطهٔ پنهانی هستی با هیچی یا نیستی. هایدگر در این تحقیق، رهنمودی از حکمای پیش از سقراط اخذ می‌کند و بویژه مشابهتی می‌بیند بین تجربهٔ آنان از مسألهٔ هستی یا ورطهٔ هستی و تجربهٔ معاصران از نیهیلیسم [یا هیچ‌انگاری]. نیهیلیسم معمولاً به‌این سخن تعبیر می‌شود که هیچ چیز نیست: البته نه اینکه مطلقاً هیچ چیزی نباشد، بلکه به‌این معنا که هیچ اساسی برای هستمندان و لذا هیچ معیار یا نظم دگرگونی‌ناپذیری وجود ندارد. هایدگر می‌خواهد نیهیلیسم را به‌درک این قضیه تعبیر کند که اساس مزبور به‌معنای حقیقی هیچ است: یعنی هیچ چیزی یا هستمندی نیست. به‌سخن دیگر، اساس مزبور باید به‌معنای چیزی گرفته شود غیر از هستمندان، و این به‌معنای هستی به‌مفهوم آغازین و ازلیِ خائوس [= بی‌نظامی، پریشان‌عنصری] یا تهیگی و ورطه است. پس نیهیلیسم مساوی است با آغاز تشخیص هستی، تشخیص مسأله یا راز و رمز بنیادینی که سرچشمهٔ اعجاب است، اعجابی که هر اندیشه و هر مقوله و، بنابراین، هر نظمی از آن مایه می‌گیرد. در نیهیلیسم [یا هیچ‌انگاری]، هستی همچون خائوس یا تهیگی نمودار می‌شود و پایهٔ هر هستی‌شناسی و، بنابراین، هر اخلاق و سیاست و دینی را سست می‌کند. ظهور

نیهیلیسم نشانهٔ پایان تمدن غرب و لذا امکان بازگشت به‌نظرگاهی ماقبل‌غربی و شاید حتی رابطهٔ گرمتر و نزدیکتری میان شرق و غرب است.

با این حال، نیهیلیسم نه‌تنها به‌معنای بازگشت به‌پیش از سقراطیان نیست، بلکه ما را از جهانی که آنان در برابر دیدگان گشودند دور می‌کند. به‌عقیدهٔ هایدگر، نخستین یونانیان مسألهٔ هستی را به‌صورت این پرسش تجربه می‌کردند که «هستی چیست؟» پس پرسش هدایتگر در اندیشه غربی پرسش از چیستی است. فلسفه و علوم نیز می‌خواستند به‌همین سؤال جواب بدهند. زیست‌شناسی قدیم می‌خواست توضیح دهد که صور گوناگون حیات چیستند، یعنی انواع چیزها را کشف کند. بعکس، مسألهٔ هستی به‌نحوی که از نیهیلیسم پدید می‌آید، پرسش از چگونگی[1] است نه پرسش از چیستی[2]. پرسش از چگونگی همیشه از بسیاری جهات در اندیشهٔ مدرن محوریت داشته و مثلاً در قلب علم و تکنولوژی و تاریخ مدرن نهفته است. اندیشهٔ ما در جهت پاسخ گفتن به‌این پرسش هدایت می‌شود که «این چگونه عمل می‌کند؟»، نه جواب دادن به‌اینکه «این چیست؟» در زیست‌شناسی جدید توجه در وهلهٔ نخست به‌این است که ارگانیسمها [یا موجودات اندامواره] چگونه عمل می‌کنند، نه پی بردن به‌بخش‌بندی طبیعت برحسب جنس و فصل. در نتیجه، طبیعت اقتران نیروها انگاشته می‌شود یا مکانیسمی که می‌توان از آن در تأمین بقاء و کامروایی آدمی سود جست، نه جهانی آراسته و بسامان و زیبا که شایستهٔ مطالعه و تقلید است. از آنجا که هستی به‌عنوان چگونگی[3] آنچه هست به‌ذهن متبادر می‌شود، در چارچوب مفاهیم زبان درک‌شدنی نیست، زیرا تعیین‌کنندهٔ آن مفاهیم، مابعدالطبیعه‌ای بوده که هستی را به‌هستمندان، به‌چیزها، به‌چِها[4] تعبیر کرده است. بنابراین، چارچوب فهم ما مانع از بازشناختن هستی می‌شود. چنانکه هایدگر پس از شکست و نامرادی هستی و زمان نتیجه گرفت، هستی بضرورت باید پنهان و، نتیجتاً، نااندیشیده و فراموش‌شده بماند.

کوشش برای نشان دادن اقتران هستی به‌عنوان چگونگی آنچه هست با تاریخ یا

---

1. how-question
2. what-question
3. howness
4. whats

زمان، در اندیشهٔ هایدگر دارای جنبهٔ بنیادی است[۱]. تاریخ[۲] (Geschichte) به‌نظر هایدگر به‌معنای سرنوشتِ[۳] (Geschick) خود هستی است، نه سلسله‌ای از علتها و معلولها یا انکشاف و شکوفندگی آزادی انسان یا توسعهٔ دیالکتیکی وسایل تولید. او این مفهوم را از مفهوم یونانی moira به‌معنای «تقدیر» یا «سرنوشت» یا «قسمت» می‌گیرد که سرچشمهٔ تاریک و اسرارآمیز تغییر است، تغییری که برای هستمندان تعیین افق می‌کند ولی خود ورای آن افق می‌ماند. Moira خود هستی است در مقام پرسش بنیادینی که آدمی را برمی‌انگیزد و به‌سوی پاسخها هدایت می‌کند ولی خود پس می‌کشد و در پس آن جوابها پنهان می‌ماند و فراموش می‌شود. هستی در مقام این پرسش هدایتگر، همانا تاریخ یا سرنوشت است.

اندیشهٔ هایدگر وقتی از این زاویه لحاظ شود، به‌نظر می‌رسد تاریخی‌نگری افراطی است. هگل تاریخ را انکشاف یا شکوفندگی عقل تا انجام آن به‌صورت معرفت مطلق می‌دانست؛ مارکس خصلت دیالکتیکی واقعیت را قبول داشت اما نمی‌پذیرفت که واقعیت به‌فرجام خود رسیده است؛ نیچه حتی این عقلانیت دیالکتیکی را منکر بود و می‌گفت جهان یکسره در دگرگونی و شدن است، و ارادهٔ معطوف به‌قدرت و تکرار ابدی بر آن حکومت می‌کند. در بادی امر چنین می‌نماید که هایدگر با قول به‌اینکه تاریخ همان هستی است، این سیر تکاملی تاریخی‌نگری را به‌پایان می‌برد. اما هرکس قائل به‌چنین تعبیری شود اندیشهٔ هایدگر را لااقل بعضاً سوءتعبیر کرده است، زیرا هایدگر می‌خواهد نشان دهد که تاریخ، پیدایی یا آشکار شدن هستی است، نه اینکه هستی، تاریخ است. به‌نظر هایدگر، تاریخ به‌عنوان سرنوشت، از پیدایی هستی می‌جوشد و به‌جلو و به‌قهقرا باز و منکشف می‌گردد. معلوم نیست به‌چه دلیل پوشیده و غیرقابل فهمی هستی به‌آدمی در لباس پرسشی خاص و بنیادی پدیدار می‌شود. سپس، چنانکه دیدیم، این پرسش انسان را به‌سوی قلمرو خاصی از پاسخها هدایت می‌کند و بدین‌سان هدف یا آینده‌ای، و نیز

---

۱. برای آگاهی از بحث هایدگر دربارهٔ تاریخ، رجوع کنید به‌نوشته‌های زیر از او:
«A Letter on Humanism,» in *Basic Writings*, ed. D. F. Krell (New York: Harper & Row, 1977); *Nietzsche*, IV, 199–250; and *Being and Time* (New York: Harper & Row, 1962).

2. history

3. destiny

گذشته‌ای متناسب با این هدف، برقرار می‌سازد. پس تاریخ عبارت است از سلسله‌ای از تصویرهای منحصربفرد ابدیت بر صفحهٔ زمانیت؛ سلسله‌ای از پیداییهای منحصربفرد هستی که نه پیش‌بینی‌پذیرند و نه مقیاس مشترکی دارند. هر عصری اعتقاد دارد که به‌حقیقت دست یافته است، و در واقع دست هم می‌یابد زیرا آنچه را ابدی و ازلی است به‌شیوهٔ خود تعبیر می‌کند و خود جلوه‌ای از امر ازلی و ابدی و از هستی در مقام چگونگی و به‌عنوان تاریخ یا سرنوشت هستمندان است.

هایدگر گمان دارد که نیهیلیسم جدید به‌معنای فرارسیدن اینچنین پیدایی هستی است و امکانی فراهم می‌آورد برای رویارویی مستقیم با هستی، زیرا نه‌تنها همهٔ مقولات و مفاهیمی را که هستی در آنها زندانی و پنهان و فراموش شده بود محو و نابود می‌کند، بلکه همهٔ سوءتصورات ما دربارهٔ هستی انسانی خودمان و شهرت جاودان و جاودانگی نفس یا خلود زیست‌شناختی را نیز از میان می‌برد و بار دیگر حصول تجربه‌ای اصیل از مرگ و فنا را به‌عنوان شخصی‌ترین امکان برای ما ممکن می‌سازد. نیهیلیسم را نمی‌توان صرفاً رد یا مغلوب کرد. نیهیلیسم واقعیت همروزگار ماست و هم امکان خفت و خواری مطلق و هم امکان رستگاری به‌یاری پیدایی جدید هستی را دربر دارد. آنچه برای انسان جنبهٔ تعیین‌کننده دارد این است که خویشتن را آمادهٔ این پیدایی کند. این امر به‌معنای مردود دانستن جهان فنی و سیاسی مدرن نیست که در حقیقت شالودهٔ هستی انسانی انسان معاصر است. به‌عقیدهٔ هایدگر، این پیدایی جدید [هستی] به‌تعبیر بنیادی مجددی از رابطهٔ آدمی با تکنولوژی خواهد انجامید و به‌وجود بشری و لذا به‌فعالیت انسانی معنایی نو خواهد داد. بدین ترتیب، قبول هستی به‌عنوان چگونگی موجودات و به‌عنوان تکنولوژی و تاریخ چیزی نیست مگر آزادی آدمی برای پذیرفتن ذات خویش به‌عنوان هستی انسانی. اما محتوای زندگی انسان و لذا شکل اخلاق و سیاست در این جهان نو همچنان نامعلوم و ناروشن است و، به‌نظر هایدگر، بستگی دارد به‌پیدایی کامل هستی و همچنین به‌اقبال آدمی به‌پرسشی که هستی پیش می‌آورد و به‌واکنش وی نسبت به‌آن. بنابراین، هایدگر گرچه بدین ترتیب توضیح می‌دهد که آینده چگونه شکل خواهد گرفت، اما نمی‌داند و نمی‌تواند توضیح دهد که آینده چه شکلی خواهد یافت.

آدمی نمی‌تواند بر نیهیلیسم غلبه کند اما می‌تواند آمادهٔ پیدایی جدیدی شود. برنامهٔ هایدگر در واقع عبارت از اینگونه آمادگی است و مشتمل است بر: (۱) رهانیدن انسان از قید کلیهٔ مقولات و مفاهیم و معیارهای مابعدالطبیعی از طریق گونه‌ای تعبیر مجدد و انهدامی و بنیادی تاریخ اندیشهٔ غرب؛ (۲) کمک به‌حصول تجربه‌ای اصیل از نیهیلیسم معاصر با دعوت انسان به‌رویارویی محکم با مرگ و بی‌معنایی؛ و (۳) متقاعد ساختن آدمی به‌پذیرفتن قسمت خویش از سرنوشت قوم یا نسل خود که در ضمن پیدایی هستی آشکار می‌گردد.

هایدگر البته نمی‌تواند تضمین کند که حتی در چنین شرایطی هستی پرده از چهره برخواهد گرفت و پدیدار خواهد شد و «ذات» اسرارآمیز وجود بار دیگر با شدت تمام توجه آدمی را جلب خواهد کرد و اعجاب و اندیشهٔ اصیل برخواهد انگیخت. ممکن است همهٔ کوششها و ازخودگذشتگیهایی که هایدگر می‌طلبد بی‌حاصل بمانند. از آن بدتر اینکه هایدگر توضیح نمی‌دهد که چگونه باید فرق گذاشت میان پیدایی حقیقی هستی و فرافکنی و خارجیت بخشیدن به‌پیشداوریها و انفعالات ناخودآگاه. در واقع چنین می‌نماید که انهدام مابعدالطبیعه، گذاشتن چنین فرقی را ناممکن می‌سازد، زیرا تمام مقولاتی را که آن فرق باید بر پایهٔ آنها گذاشته شود نابود می‌کند. به‌همین وجه، تأکید هایدگر بر یک وجود اصیل نوین در مقابل عدم اصالت وجود معاصر ما، سبب می‌شود که او امریکایی‌مآبی و مارکسیسم و نازیسم را مساوی یکدیگر بگیرد و بدین ترتیب مهمترین مسائل سیاسی قرن بیستم را پدیده‌هایی فرعی و ثانوی بپندارد و درخور اعتنا نشمارد و شالودهٔ فرق میان رژیمهای پاکیزه‌خوی و دیوسرشت را متزلزل کند. و سرانجام اینکه چون هایدگر نمی‌تواند پیشگویی کند که حتی یک پیدایی حقیقی چه شکلی به‌خود خواهد گرفت، روشن نیست که خدای جدیدی که به‌عقیدهٔ هایدگر برای نجات ما ضروری است واقعاً بر نیهیلیسم «ملایم» دنیای فن و صناعت مرجح باشد. چنین خدایی هیچ بعید نیست «حیوان خشنی» از آب درآید که چارهٔ او برای رفع نیهیلیسم «ملایم» در واقع نیهیلیسمی «وحشیانه» و دیوآسا باشد و بخواهد انحراف و تبه‌خویی را جانشین کامجویی، و ارعاب و وحشت را جایگزین ابتذال کند.

این امر ممکن است بینشی به‌ما بدهد در خصوص علاقهٔ هایدگر به‌نازیسم و

خطرهایی که در طریق مورد نظر او در انتظار دیگران است. چنین نبود که هایدگر از خطرهایی که با آنها روبرو بود بی‌خبر باشد. در آخرین سطر خطابهٔ او بـه‌مناسبت ارتقاء به‌ریاست دانشگاه [فرایبورگ] جمله‌ای بدین مضمون از دفتر ششم جمهوری افلاطون آمده است: «هر بزرگی در طوفان می‌ایستد[1].» این جمله جایی در جمهوری می‌آید که سقراط تشریح می‌کند فیلسوفی که بخواهد زمام شهر [یا کشـور] را در دست بگیرد با چه خطرهایی روبروست. هایدگر عصر خـویش را شـبیه روزگـار پیش از سقراطیان می‌دید. در هر دو عصر، هم فرصتهای بزرگ موجود بود و هـم مخاطرات عظیم، بخصوص برای کسانی که پرسش ناآرامی‌برانگیز هستی را پیش می‌کشیدند. چه خوب بود اگر هایدگر از داستان اودیپ پند می‌گرفت که آنـچنان احترامی به‌آن در دل داشت. شاید هم باید نتیجه بگیریم که او کاملاً از آن پند آگاه بود و می‌دانست که کسی که بخواهد سیاست [یا کشـورداری] را بـه‌طرزی نـوین بـر شالودهٔ الهام جدیدی پی‌ریزی کند نه‌تنها از حـیات سـیاسی عـادی بـیرون رانـده می‌شود، بلکه در چنبر جنایتهای فجیع و پستیها و تباهیهای هولناک گرفتار می‌آید. کوتاهی هایدگر از اینکه هرگز از فجایع نازیها بصراحت انتقاد کند، باری است که بر دوش خودش و اندیشه‌اش هر دو سنگینی می‌کند.

ارسطو می‌گوید کسی که بیرون از شهر [یا جامعهٔ مدنی] زندگی کند، باید یا از دَدان باشد یا یکی از ایزدان. بعید نیست درس هایدگر به‌ما این باشد که کسانی که در جستجوی خداوندی جدید از مرز شهر [یـا جـامعهٔ مـدنی] درمـی‌گذرند اغـلب می‌بینند در برابر دیو و دَد به‌پرستش زانو زده‌اند، و کسانی کـه بـخواهـند از الهام به‌خرد برسند بآسانی در چنبر بالاترین و دیوآساترین نابخردیها گرفتار می‌شوند. بدین ترتیب، اندیشهٔ هایدگر و سرمشقی که او با زندگی خود می‌دهد به‌نظر می‌رسد هریک ما را در جهت عکس دیگری می‌راند و مسألهٔ رابطهٔ فیلسوف و شهر را از نو به‌میان می‌آورد.

---

۱. اصل جملهٔ افلاطون چنین نیست؛ هایدگر برای اینکه به‌قضیه جنبهٔ مـخاطره‌آمیز و قـهرمانی بـدهد آنرا تحریف کرده است. رجوع کنید به‌مقالهٔ بی. بی. گرین‌وود، «از هایدگر تـا بـورکهارت» در هـمین مجلد. (مترجم)

یی. بی. گرین‌وود

از هایدگر تا بورکهارت
سلوک تاریخی کارل لُویت*

مناقشه‌ای که در سالهای اخیر بر سر «قضیهٔ هایدگر» ـ یعنی مناسبات او با نازیسم ـ جریان پیدا کرد، در ۱۹۸۷ با توجه مجدد به‌نوشته‌های زمان جنگ یکی از منتقدان و نظریه‌پردازان ادبی و پرچمداران مکتب «ساخت‌شکنی[1]»، به‌اوج رسید. یکی از پیروان هایدگر در دهۀ ۳۰ـ۱۹۲۰ به‌نام پل دو مان[2] که اکنون فوت کرده، هنگامی که بلژیک در اشغال نازیها بود، در دو روزنامهٔ[3] همدست با اشغالگران سلسله مقالاتی انتشار داد که امروز بوی یهودستیزی از آن به‌مشام می‌رسد[4]. دو مان بعدها در دانشگاههای کورنل و جانز هاپکینز و ییل[5] [در امریکا] به‌مقام استادی ادبیات رسید.

هر دو طرف مناقشه سخت تعصب نشان می‌دهند (و بعضی حتی استدلال می‌کنند که حمله به‌دو مان مساوی با حمله به‌نظریهٔ ساخت‌شکنی است). تس‌وِتان تودوروف[6] سال گذشته در بحثی در هفته‌نامهٔ ادبی تایمز، ضمن اعلام اینکه: «تحقیق در رفتار اخلاقی متخصصان فلسفهٔ اخلاق یا تفحص در برخوردهای سیاسی فلاسفهٔ سیاسی به‌هیچ‌وجه خارج از موضوع نیست»، زبان به‌ستایش متفکری به‌نام

---

* E. B. Greenwood, «From Heidegger to Burckhardt,» *The Encounter*, May 1989, pp. 59–63.

[گرین‌وود استاد ادبیات در دانشگاه کِنت انگلستان است. (مترجم)]

1. Deconstructionism 2. Paul de Man

3. *Le Soir, Het Vlaamsche Land.*

4. Paul de Man, *Wartime Journalism, 1939–1943* (University of Nebraska Press).

5. Cornell, Johns Hopkins, Yale 6. Tzvetan Todorov

کارل لویت گشود و او را «فیلسوفی راستین» معرفی کرد که «به‌نتایج سیاسی اندیشه‌های فلسفی توجه خاص داشت.[۱]» لویت بیشتر به‌جهت نوشتن کتابی به‌اسم از هگل تا نیچه[۲] نامور شد (که در ۱۹۴۱ به‌آلمانی و در ۱۹۶۴ به‌انگلیسی انتشار یافت) ولی اکنون تا اندازه‌ای در بوتهٔ غفلت افتاده است. چیزی که بخصوص تودوروف را به‌تحسین برمی‌انگیخت، خاطرات لویت بود که زیر عنوان زندگی من در آلمان قبل و بعد از ۱۹۳۳[۳] در ۱۹۸۶ در اشتوتگارت به‌چاپ رسیده بود و در ۱۹۵۹ زندگینامهٔ خودنوشتی نیز به‌آن الحاق شده بود که سلوک فکری و عقلی نویسنده را نشان می‌داد.

راینهارد کوزلک[۴] در مقدمهٔ مساعدی به‌کتاب که در مارس ۱۹۸۶ نوشته شده، نقل می‌کند که دانشگاه هاروارد جایزه‌ای گذاشته بود برای بهترین شرحی که کسی از آنچه به‌چشم خویش در آلمان نازی دیده بود به‌رشتهٔ تحریر درآورد. جایزهٔ هاروارد باعث نوشتن کتاب شد. لویت (شاید به‌سبب اینکه خاطراتش بیش از اندازه حاوی ملاحظات فلسفی بود) جایزه را نبرد ولی چند تصویر زنده و برخی اندیشه‌های جاندار در این نوشته به‌یادگار گذاشت. آدا لویت[۵]، بیوهٔ نویسنده، در پی‌نوشتی به‌کتاب می‌گوید که خاطرات شوهرش گم شده بود ولی خوشبختانه روزی هنگامی که پس از مرگ وی در کاغذهایش جستجو می‌کرد، پیدا شد.

لویت در ۱۹۱۹، پس از خدمت در جنگ و چندی اقامت در مونیخ که طی آن موفق شد به‌سخنرانی مشهور ماکس وبر زیر عنوان «پیشهٔ علم» گوش بدهد، برای تحصیل در محضر ادموند هوسرل[۶] به‌فرایبورگ سفر کرد و همچنین زیر دست مارتین هایدگر درس خواند و به‌دنبال او به‌دانشگاه ماربورگ رفت و در ۱۹۲۸ پس از عزیمت هایدگر به‌فرایبورگ، در ماربورگ مدرس فلسفه شد. اما چون یهودی بود، بعد از ۱۹۳۳ دیگر نتوانست در آلمان به‌تدریس ادامه دهد تا اینکه

---

۱. مقالهٔ تودوروف همراه با دفاع جی. هیلیس میلر از دو مان و بحث کوتاه جان استراک دربارهٔ نوشتهٔ ژاک دریدا راجع به‌دو مان، در شمارهٔ ۲۳ـ۱۷ ژوئن ۱۹۸۸ هفته‌نامهٔ ادبی تایمز منتشر شد.

2. Karl Loewith, *From Hegel to Nietzsche.*

3. K. Loewith, *Mein Leben in Deutschland vor und nach 1933*.

4. Reinhard Koselleck
5. Ada Loewith

6. Edmund Husserl

خوشبختانه کمک‌هزینه‌ای از بنیاد راکفلر برای مطالعه در رم گرفت و در همین شهر بود که هایدگر در ۱۹۳۶ به‌دیدنش رفت. (لویت در صفحهٔ ۵۷ خاطراتش می‌گوید که ظاهراً حتی به‌فکر هایدگر هم نرسیده بود که هنگام دیدار با او علامت نازی را از روی کتش بردارد). در اکتبر همان سال لویت از ایتالیا به‌قصد تدریس در دانشگاه سندای ژاپن به‌آن کشور رفت. سپس در ۱۹۴۱ به‌امریکا سفر کرد، اما در ۱۹۵۳ به‌آلمان بازگشت و تا بیست سال بعد که چشم از جهان فرو بست، در هایدلبرگ کار می‌کرد.



به‌نظر کوزلک، دو موضوع اجتماعی زندگی من در آلمان قبل و بعد از ۱۹۳۳، یکی زوال بورژوازی آلمان است (که تورم سهمگین ۱۹۲۲ باعث آن بود) و دیگری پی بردن لویت به‌اینکه وجودش ناگزیر به‌دو پارهٔ آلمانی و یهودی تقسیم شده است. سلوک فکری از راه مطالعهٔ هگل و مارکس و نیچه، سرانجام او را به‌بازشناختن فرزانگی مورخ سویسی، یاکوب بورکهارت[1]، برانگیخت. در خاطرات او ملاحظه می‌کنیم که تجربه‌های لویت چگونه با اندیشه‌هایش دربارهٔ نیچه و بورکهارت و، اندکی بیشتر، با پشت کردنش به‌عقاید هایدگر پیوند پیدا کرد که رفته‌رفته با نظریات پیروان جدید نیچه در خصوص فایده‌جویی در تاریخ آمیخته می‌شد.

در خاطرات لویت، راجع به‌نیچه بمراتب بیش از بورکهارت سخن رفته است. چنین بنظر می‌رسد که تأثرات برانگیزاننده و جان‌بخشی که لویت از نیچه کسب کرده در اوایل عمر بدست آمده، حال آنکه آگاهی به‌ارزش و سلامت عقل بورکهارت طبعاً با پختگی بیشتر حاصل شده است. شرحی که لویت دربارهٔ تجربه‌هایش در جنگ جهانی اول و زخم‌برداشتنش در جبههٔ ایتالیا می‌دهد، توأم با جزئیات بسیار زنده و روشن است. (تقابلی که میان واقعیت جنگ و گزارشهای مختلف و نادرست خبرنگاران برقرار می‌کند، کمابیش یادآور تولستوی است). سپس بخشی دارد به‌نام «نیچه قبل و بعد از هیتلر[2]» که در آن حکایت می‌کند چگونه به‌اتفاق یکی از همدرسانش (معمولاً در زنگ تعلیمات مذهبی پروتستان) با شور و اخلاص چنین گفت زرتشت نیچه را می‌خواند.

---

1. Jakob Burckhardt (1818–1897).
2. «Nietzsche vor und nach Hitler»

پیش از آغاز جنگ، این دوست همدرس هنگام گذرانیدن تابستان در سواحل لیگوریا [در شمال باختری ایتالیا] ـ همانجا که نخستین بخش چنین گفت زرتشت نوشته شد ـ در نامه‌هایی سرشار از «صمیمیت ناب یک جوان نوشکفتهٔ آلمانی»، برای لویت شرح داده بود که چگونه در شبهای مهتاب کوهستان لیگوریا حالتهای گوناگون سایه‌افکن بر کتاب نیچه را در روح خویش بازیافته است.

در تصویری که این دوست در ۱۹۱۳ از خود نقاشی کرده، جوانی دیده می‌شود که مستقیماً به‌بیننده می‌نگرد و شمشیری را برابر سینهٔ برهنه در مشت می‌فشارد که روی قبضه‌اش این الفاظ نقش بسته است: «عشق و اراده». (نظیر چنین احساس آتشینی را در ادبیات انگلیسی، تنها در بعضی از صحنه‌های رمان لارنس، زنان دلباخته[1]، می‌توان یافت). لویت می‌نویسد: «وقتی امروز دوباره به‌این تصویر نگاه می‌کنم، پیوستگی تاریخی امروز و دیروز آلمان در نظرم روشن می‌شود. امروز در هر روزنامهٔ مصوری از اینگونه چهره‌ها دیده می‌شود: قیافه‌ای محکم به‌حد تصلب، لبان به‌هم‌فشرده و سیمایی کشیده و منجمد تا مرز توان انسانی... هرکس معنای نیچه را برای آلمان بداند، بآسانی پل میان قبل و بعد را خواهد یافت. نیچه آخرین فیلسوف آلمانی بود و فهم سیر تحولی آلمان بدون توجه به‌او محال است. نفوذ نیچه در درون مرزهای آلمان در گذشته بیحساب بوده و هنوز هم هست. جهان انگلوساکسن ـ و حتی فرانسه و ایتالیا با وجود ژید[2] و دانونتسیو[3] ـ یکسره از فهم نفوذ و تأثیر او ناتوانند، چرا که جاذبهٔ نیچه را برای آلمانیها نمی‌شناسند. نیچه هم مانند لوتر، پدیداری بنیادی و سرنوشت‌ساز و اختصاصاً آلمانی است.»

لویت در زندگینامه‌ای که از خود نگاشته، می‌نویسد که مخیر بود یا به‌دنبال هایدگر به‌ماربورگ برود یا به‌حلقهٔ اشتفان گئورگه[4] بپیوندد که یهودیان بااستعدادی چون فریدریش گوندولف[5] و کارل ولفسکل[6] در آن عضویت داشتند. یک بخش تمام از خاطرات او به«حلقهٔ اشتفان گئورگه و ایدئولوژی ناسیونال سوسیالیسم[7]»

---

1. D. H. Lawrence, *Women in Love*.

۲. André Gide (۱۸۶۹ـ۱۹۵۱). نویسندهٔ فرانسوی. (مترجم)

۳. G. D'Annunzio (۱۸۶۳ـ۱۹۳۸). نویسندهٔ ایتالیایی. (مترجم)

۴. S. George (۱۸۶۸ـ۱۹۳۳). شاعر آلمانی و رهبر نهضت «هنر از بهر هنر». (مترجم)

5. Friedrich Gundolf

6. Karl Wolfskehl

7. *Der Kreis um Stefan George und die Ideologie des Nationalsozialismus.*

اختصاص دارد. اما لویت تشخیص داد که در آن حلقه، بیزاری از «عقل بی‌رمق [روشنفکران]» و گرایش به‌آیینهای مشرکان پیش از مسیح و رسانیدن نشاط حیاتی به‌درجهٔ ربوبیت و عقل یونانی را با عقل آلمانی خویشاوند و همانند دیدن، براستی صورت والانمای اموری است که به‌شکل عامیانه در نازیسم ساری و جاری است. او بویژه یکی از اعضای یهودی حلقهٔ گئورگه را نکوهش می‌کند که نیچهٔ طرفدار عمل را برتر از بورکهارت اهل مراقبه و تفکر می‌داند. می‌نویسد: «نازیها تازه به‌قدرت رسیده بودند که به‌مناسبت ایراد یک سخنرانی در بال، به‌دیدن ادگار زالین[۱] رفتم. در هیچ‌جای زندگی او اثری از زندگی یک قهرمان وجود نداشت و، با اینهمه، همچنان از کشور کوچک سویس که امنیت خویش را به‌آن مدیون بود، به‌تمسخر سخن می‌گفت. حتی با وجود هیتلر، کوچکترین شرمی نداشت که روابط خویش را با اعضای برجستهٔ حزب در برلین به‌رخ بکشد. مدتی چنانکه می‌بایست مرا در انتظار نگاه داشت و سپس در کتابخانه‌اش از من پذیرایی کرد که به‌سبک مجلل رنسانس آراسته شده بود. برای اینکه به‌اتاق جوّ شایسته داده باشد، مجسمه‌های نیم‌تنه‌ای از دانته و گوته و سخنان قاب گرفته‌ای از ناپلئون در گوشه و کنار گذاشته بود. در ۱۹۳۸ کتاب تازه‌اش را دربارهٔ نیچه و بورکهارت برای من فرستاد که برای تجلیل از نیچه نوشته بود...»

لویت خود در ۱۹۳۶ تحقیقی زیر عنوان یاکوب بورکهارت انتشار داده بود که در آن بر سلامت عقل بورکهارت در مقابل سرگردانی نیچه، تأکید می‌کرد. پیداست که زالین به‌عکس این داوری کرده بود.

تودوروف در مقالهٔ خود در هفته‌نامهٔ ادبی تایمز، با توجه به‌مناقشات تازه دربارهٔ پل دو مان و منازعات قدیم بر سر هایدگر، به‌خاطرات لویت اشاره می‌کند[۲]. لویت وجوه مشترکی میان هایدگر و نیچه یافته بود، مانند رد «عینیت» هرجا که پای

1. Edgar Salin

۲. نزاع دربارهٔ هایدگر که اخیراً با انتشار کتاب هایدگر و نازیسم، اثر ویکتور فاریا، تجدید شده، در نوشتهٔ جامع هوگو اُت با مراجعهٔ دقیق به‌اسناد و مدارک حتی بیشتر مورد بررسی قرار گرفته است. رجوع کنید به:

Victor Farias, *Heidegger et le Nazisme*, 1987. Hugo Ott, *Martin Heidegger: Unterwegs zu Seiner Biographie*, 1988.

اراده در میان باشد، لبیک گویی به‌سرنوشت بیرحم و روی‌گردانی از شادکامی. به‌نوشتهٔ او، هایدگر در خطابهٔ مشهوری که زیر عنوان «عرض اندام دانشگاه در آلمان» روز ۲۷ مه ۱۹۳۳ به‌مناسبت ارتقا به‌ریاست دانشگاه فرایبورگ ایراد کرد، منکر نوع «آزادیخواهانهٔ» حریت شد و در برابر «تکلیف روحانی قوم خویش» سر فرود آورد و خطابه را با عبارتی که به‌زور از جمهوری افلاطون برکنده و در کلام خود گنجانیده بود، پایان داد. این جمله به گونه‌ای که او نقل می‌کرد، به‌آلمانی چنین بود: Alles Grosse steht im Sturm. کارستن هریس آن‌را چنین از آلمانی ترجمه کرده است: «هر بزرگی در طوفان می‌ایستد[1].» هریس در حاشیه، برگردان [انگلیسی] کل قطعه را نیز به‌ترجمهٔ بنجامین جونت[2] می‌آورد:

«پس دیگر چه باقی می‌ماند؟»

«این مسأله که چگونه ممکن است مطالعهٔ فلسفه را نظم داد که به‌معنای ویرانی کشور نباشد. هر کوشش بزرگی توأم با خطر است و چنانکه مردم می‌گویند، آنچه نیکوست دشوار است.»

کورنفورد[3] همین قطعه را اینگونه [به‌انگلیسی] ترجمه کرده است:

«... و مشکلترین قسمت هنوز باقی است.»

«و آن چیست؟»

«این مسأله که چگونه دولت می‌تواند اشتغال فلسفی را بدون پیامدهای مصیبت‌بار در دست بگیرد، زیرا هر کوشش بزرگی خطرناک است و چه درست می‌گوید آن ضرب‌المثل که هیچ چیز باارزش هرگز آسان نیست.»

پس حق با لویت است که می‌گوید هایدگر خواسته افلاطون را به‌نحوی به‌آلمانی برگرداند که stürmisch بنظر برسد و قصد داشته که به‌هر عضو جوان نیروی اس.اس. بفهماند که جامعهٔ مدرسان و دانشجویان، جامعهٔ پیکار و مبارزه است و حقیقت در آن با احساس (Gemüt) و دل (Mut) گره خورده و «حضور»

---

1. Karsten Harris, *Review of Metaphysics*, Vol. 38 (1984–85), pp. 470–480.

۲. Benjamin Jowett (۱۸۹۳_۱۸۱۷). استاد دانشگاه آکسفورد و مترجم معروف آثار افلاطون. (مترجم)

۳. F.M. Cornford (۱۹۴۳_۱۸۷۴). فیلسوف انگلیسی و مترجم معروف دیگر افلاطون. (مترجم)

(Dasein) هیچ دشمنی ندارد و باید خود آنرا ایجاد کند. نتیجهٔ این کار، انکار شایستگیها و فضیلتها و همسطح کردن همه به‌طرزی پوچ و احمقانه و وا داشتن بهترین افراد به‌سکوت و عادت دادن اکثر مردم به‌دودوزه‌بازی بود، نه تلاش به‌معنای واژهٔ یونانی agon. لویت می‌گوید خطابهٔ هایدگر در مقایسه با جزوه‌های بیشماری که در آن ایام منتشر می‌شد، به‌منتها درجه فلسفی و توأم با حس مسؤولیت بود و از حیث صورت و ترکیب، شاهکاری کوچک بشمار می‌رفت. ایراد لویت این است که درست روشن نبود تا چه حد امکان دارد بند ۷۴ بخش دوم کتاب هایدگر هستی و زمان[1] را (زیر عنوان «قوام اساسی تاریخیت[2]») به‌اوضاع سیاسی ۱۹۳۳ ربط داد. به‌نوشتهٔ لویت: «خدمت کارگری و خدمت نظامی با خدمت علمی یکی می‌شوند به‌نحوی که در پایان خطابه بر ما معلوم نیست که باید کتاب دیلس را دربارهٔ حکمای پیش از سقراط[3] به‌دست بگیریم یا همراه نیروی اس.آ. رژه برویم. سخنرانی هایدگر را نه می‌توان کلامی در سیاست محض دانست نه در فلسفهٔ محض.»

لویت می‌گوید که خطابهٔ هایدگر از اول با تناقض آغاز می‌شود، زیرا از یک سو به‌دفاع از استقلال دانشگاه از دولت برمی‌خیزد و از سوی دیگر، تسلیم بی‌قید و شرط به‌طرح نازیها در خصوص رهبری و اطاعت را جایز می‌شمارد و با این کار، خودمختاری «آزادیخواهانهٔ» فرد را انکار می‌کند. به‌نظر هایدگر، رئیس دانشگاه در مقام رهبری باید تابع «تکلیف روحانی قوم خویش» باشد، اما اینکه حد این تکلیف را چه چیز تعیین می‌کند در پردهٔ ابهام باقی می‌ماند. سرانجام گفته می‌شود که تکلیف یادشده همانا سرنوشت ماست که باید در عین حال، به‌پیروی از پرومته که، به‌نظر یونانیان، نخستین حکیم محسوب می‌شد، اراده کنیم و تحقق آنرا بر عهده بگیریم. مسأله را جوانترین نیروها در میان مردم با این ضابطه فیصله داده‌اند که: «هر بزرگی در طوفان می‌ایستد.»



لویت همچنین شرحی راجع به‌تحلیل وجودی مرگ از نظر هایدگر می‌انگارد

1. M. Heidegger, *Being and Time.*
2. «The Basic Constitution of Historicality»
3. Diels, *The Presocratics.*

که گزارش آن در شمارهٔ اول ژوئن ۱۹۳۳ روزنامهٔ دانشجویان فرایبورگ[1] چاپ شده بود. هایدگر پنج سال پیش (در تبصره‌ای به‌بند ۵۱ بخش دوم هستی و زمان)، جدایی بنیادی مرگ هرکس را از دیگران، به مرگ ایوان ایلیچ[2]، نوشتهٔ تولستوی، ربط داده بود، ولی اکنون می‌خواست پیوندی بین این موضوع ایجاد کند با مرگ مردی آلمانی به‌نام آلبرت لئو اشلاگتر[3]، اهل ناحیهٔ جنگل سیاه، که به‌انگیزهٔ میهن‌پرستی در ۱۹۲۳ در منطقهٔ تحت اشغال فرانسه در صدد خرابکاری برآمده و با گلوله کشته شده بود. لویت می‌گوید که هایدگر این مرد را صاحب اراده‌ای نشأت‌یافته از صخره‌های کهن Heimat (وطن) معرفی می‌کرد، حال آنکه اشلاگتر، در چشم لویت، صرفاً می‌بایست یکی دیگر از خیل «آلمانیهای جوانی محسوب شود که در نتیجهٔ جنگ تعادلشان مختل شده بود» و خویشتن را حتماً مجبور به «تصمیم» می‌دیدند و، به‌این جهت، تصور می‌کردند چاره ندارند جز اینکه یا کمونیسم را برگزینند یا ناسیونالیسم را، نظیر جوانانی که در کتاب فون زالمون[4] بوفور تصویر شده‌اند.

لویت همچنین می‌نویسد که در شمارهٔ ۳ نوامبر ۱۹۳۳ روزنامهٔ دانشجویان فرایبورگ، گزارش شده بود که هایدگر دانشجویان را به‌اذعان به‌این امر فرا خوانده که هیتلر تجسم «موجودیت و قانون» آیندهٔ آلمان است. سپس لویت چنین ادامه می‌دهد: «هایدگر در تالار کنفرانس 'با پتک فلسفه می‌گفت'. نیچه هم پیشتر در کتاب غروب بتان[5] چنین کاری کرده بود، منتها هایدگر تیزبینی روانشناسانه و، بنابراین، شکوه و عظمت او را نداشت. وانگهی، نیچه استواری خویش را در حفظ مخالفت با رایش بیسمارک به‌اثبات رسانده بود، حال آنکه قاطعیت 'والا و آزادانهٔ' فلسفهٔ هایدگر در مقام ریاست دانشگاه به‌قسمی است که نام واقعیت خام رویدادهای آلمان را سرنوشت گذاشته است.»

کارستن هریس، مترجم [انگلیسی] خطابهٔ هایدگر، یادآور می‌شود که سخنران هیچ کجا الفاظ «ناسیونال سوسیالیسم» و «پیشوا» و «صدراعظم رایش» و «هیتلر» را بکار نبرده است. لویت هم ادعا ندارد که این الفاظ جز در گزارش خطابه در شمارهٔ ۳

---

1. *Freiburger Studentenzeitung*.
2. L. Tolstoy, *The Death of Ivan Ilych*.
3. Albert Leo Schlageter
4. E. Von Salomon, *Die Stadt*.
5. F. Nietzsche, *Twilight of the Idols*.

نوامبر روزنامهٔ دانشجویان فرایبورگ بکار رفته است. اما مسلماً درست می‌گوید که با توجه به‌اوضاع آن ایام، حق با ماست که خطابهٔ هایدگر را عاملی مؤثر در ایجاد فضای مناسب برای تسلط ناسیونال سوسیالیسم بر اذهان مردمی بدانیم که به‌گزینش قسمی آزادی «صرفاً منفی» به‌جای آزادی «راستین» بحث و تحقیق تشویق می‌شدند.

با اینهمه، لویت، هایدگر را از یک گناه مبرا می‌داند و می‌گوید مسأله نژاد و مسألهٔ یهود را او به‌هیچ‌روی در اندیشه‌ها و نوشته‌هایش دخالت نمی‌داد و، به‌این جهت، در معرض بدگمانی قشریان خرده‌بورژوای حزب نازی بود. افکار بعضی از فیلسوفان یهودی، مانند برگسون و زیمل[1] و هوسرل، آنچنان در شکل‌گیری عقلی و فکری هایدگر مؤثر افتاده بود که او به‌خود اجازه نمی‌داد به‌ایشان پشت کند. لویت خود در سمینارها آثار برگسون و زیمل را زیر نظر هایدگر مطالعه کرده بود. هایدگر هم مانند ارنست یونگر[2]، به‌نظر لویت، متفکری تنها و منزوی در حاشیهٔ نهضت نازی بود ولی در پیشبرد و گسترش آن تأثیر مثبت داشت.



این ملاحظه، مسألهٔ دیرپاتر و کلی‌تری را مطرح می‌کند و آن تضاد بین بورکهارت اهل تفکر و نظر و نیچهٔ هوادار عمل است. هایدگر به‌پیروی از نیچه در «فواید و معایب [یا استفاده و سوء استفاده از] تاریخ برای زندگی» ــ یعنی بخش دوم اندیشه‌های نابهنگام[3] چاپ ۱۸۷۴ــ به‌آنچه ممکن است نامش را فایده‌جویی در تاریخ گذاشت، نظر دارد. بر طبق این نظر، تاریخ تنها از این جهت فایدهٔ موجه پیدا می‌کند که روی موج آینده سوار شود. لویت عقیده داشت که هیچ فیلسوفی اینچنین مانند هایدگر فلسفه را به‌خدمت مقتضیات وقت نگماشته است و فلسفهٔ وی، از این حیث، با آنچه نیچه به‌طور عام نامش را «هیچ‌انگاری» [یا نیهیلیسم] گذاشته ــ یعنی ارادهٔ معطوف به‌نابودی ــ عجین شده است. لویت این ارادهٔ معطوف به‌نابودی را کلید فهم نفوذ فلسفهٔ هایدگر می‌داند.

1. G. Simmel
2. Ernst Jünger
3. F. Nietzsche, *Untimely Meditations.*

این مسأله را نیچه به‌نیکوترین وجه در آغاز مقالهٔ سوم تبارشناسی اخلاق[1] (چاپ ۱۸۸۷) بیان کرده است، هنگامی که می‌گوید: «اینکه آرمان زهد و ریاضت می‌تواند اینهمه معانی متعدد برای بشر داشته باشد خود حاکی از خصیصه‌ای اساسی در ارادهٔ انسانی است، یعنی ترس از خلأ. ارادهٔ ما خواستار هدف است و ترجیح می‌دهد هدفش خلأ باشد تا اینکه خالی از هدف باشد.»

در زندگینامهٔ خودنوشت لویت آمده است که آرزوی مارکس در جوانی که خواهان دگرگون ساختن جهان از طریق گماشتن فلسفه به‌خدمت تغییرات انقلابی بود، در واقع به‌معنای نفی فلسفه بود، زیرا: «هرکه بخواهد جهان را دگرگون کند و به‌شکلی غیر از آنچه هست درآورد، حتی گام نخست را هم در فلسفه برنداشته است و تاریخ جهان را با خود جهان و یکی از تعبیرات بشری را با تاریخ بشر اشتباه می‌کند.» انطباق تصادفی شگفت‌انگیزی دیده می‌شود میان این گفته و سخن ویتگنشتاین در تحقیقات فلسفی (بخش اول، بند ۱۲۴) که فلسفه «همه چیز را همانگونه که هست دست‌نخورده باقی می‌گذارد.»

به‌عقیدهٔ لویت، عنصر اساسی در نظریهٔ هایدگر مبنی بر نابود کردن ساخت مابعدالطبیعهٔ موروثی به‌طرز مولد[2]، به‌معنای مردود دانستن این مفهوم کهن یونانی است که فقط آنچه همیشه حضور ماهوی داشته باشد، حقیقت دارد[3]. هایدگر جاذبهٔ آینده را جانشین اینگونه «حضور حاضر[4]» ــ یا nunc stans ــ می‌کند. (ظاهراً چیزی که راه را برای دلمشغولی ژاک دریدا به‌رد «حضور» هموار کرد، همین مفهوم بود).



کوزلک بر این عقیده است که بذر نقادی لویت از هایدگر در کتاب زندگی من در آلمان قبل و بعد از ۱۹۳۳ کاشته شد. کتابی که این نقادی در آن صورت گرفت ــ هایدگر: متفکری در روزگار عسرت[5] ــ در ۱۹۵۳ انتشار یافت و دارای دو جنبهٔ شایان اظهار نظر

1. F. Nietzsche, *The Genealogy of Morals.*

2. produktiven Abbau

۳. زندگی من، ص ۱۴۷. لویت می‌نویسد که دورهٔ تحصیلی ۲۲ــ۱۹۱۹ در فرایبورگ از حیث غنا و باروری با هیچ دورهٔ دیگری طرف قیاس نبود و هرچه نسل من از لحاظ روحی دارد، از آن دوره دارد.

4. present presence

5. K. Loewith, *Heidegger: Denker in durftiger Zeit.*

بود: نخست اینکه لویت تفسیر هایدگر را از تمثیل معروف «دیوانه و خدا» در کتاب دانش طربناک[1] نیچه مردود می‌شمارد؛ دوم نحوهٔ انتقاد اوست از گرایش هایدگر به‌فایده‌جویی در تاریخ.

به‌نظر لویت در بخش سوم نقد او از هایدگر زیر عنوان «تفسیر ناگفته‌ها در سخن نیچه[2]»، روش هایدگر در تفسیر، نقطهٔ مقابل روش دیلتای[3] است. دیلتای می‌خواست مراد هر نویسنده را آشکار کند؛ هایدگر در صدد فهم نوشته است به‌یاری هر مقصودی که برای تفسیر از حیث امکانات آینده جاذبتر باشد ــ یعنی قسمی تأویل یا کشف معنای باطنی [هرمنوتیک] بر اساس فایده‌جویی که بعدها به‌تعابیر مبتنی بر ساخت‌شکنی منتهی شد. لویت معتقد است که هایدگر بی‌جهت نیچه را به‌جای اینکه همپایهٔ متفکری مستقل و مخالف سنت همچون کرکه‌گور قرار دهد، همسنگ حکمایی مانند ارسطو و لایب‌نیتس و شلینگ و هگل می‌شمارد.

از این گذشته، به‌عقیدهٔ او، هایدگر مانند روانشناسان ژرف‌کاو[4] بیش از آنکه متوجه گفته باشد به‌ناگفته‌ها علاقه دارد و، از این‌رو، قادر به‌استفاده از تردستیهایی است مانند argumentum a privativo [«برهان عدمی»] و argumentum a silentio [«برهان از راه سکوت»] که بسیار مشکوک است ولی بآسانی قابل ابطال نیست. هایدگر تمثیل «دیوانه و خدا» را به‌معنای پایان دورهٔ مابعدالطبیعهٔ دوجهانی افلاطونیان غرب می‌گیرد ــ یکی جهان ماده و دیگری جهان حقیقی مثل ــ و به‌وسیلهٔ این تعبیر، نیچه را با خود در نابود کردن اینگونه متافیزیک همدست جلوه می‌دهد.

لویت بر این نظر است که هر خوانندهٔ بی‌غرضی که منصفانه سخن نیچه و طرز سخن او را بنگرد خواهد دید که نیچه از آغاز تا انجام در طلب رستگاری است نه در جستجوی معرفت نظری به‌مفهوم یونانی متافیزیک. شک نیست که نیچه جهان مابعدالطبیعی مثل افلاطونی را مردود می‌شمارد، ولی در تمثیل «دیوانه و خدا» بر آن است که خداوند صانع در تورات و خداوند منجی در انجیل را نیز رد کند. حقیقت

---

1. F. Nietzsche, *The Gay Science*.
2. «Die Auslegung des Ungesagten in Nietzsches Wort Gott ist tot»
۳. W. Dilthey (۱۸۳۳ـ۱۹۱۱). متفکر و فیلسوف آلمانی تاریخ. (مترجم)
4. depth-psychologist

امر این است که نیچه نه‌تنها می‌خواهد بنیاد مسیحیت کشیشی قرن نوزدهم را براندازد که کرکه‌گور هم به‌آن معترض بود، بلکه در صدد است که تیشه به‌ریشهٔ خود موضوع، یعنی کلام عیسی و مواعظ پولس رسول، بزند.

برخلاف تصور هایدگر، نیچه وجود «قلمرو مابعدالطبیعی ارزشها» را به‌هیچ‌وجه مسلم نمی‌شمارد و وقتی از ارزش سخن می‌گوید، مقصودش همان چیزی است که در بند ۷۱۵ ارادهٔ معطوف به‌قدرت می‌گوید، یعنی نظرگاهی برای گزینش آنچه در این عالم کون و فساد و صیرورت از دید خودمان تعالی‌بخش است. نیچه برخلاف ارسطو که روشن می‌اندیشید، متفکری شوریده‌حال و آشفته است. ولی، با این وصف، واضح است که، به‌عقیدهٔ او، زندگی اگر از حیث قدرت‌خواهی لحاظ شود، فی‌نفسه در شمار ارزشها نیست (و نمی‌تواند تابع ارزش‌گذاریهای ما باشد)، بلکه زمینهٔ طبیعی و زنده‌ای است که ارزشها ممکن است از بطن آن رویان شوند. انسانی که ارادهٔ خویش را جانشین فرمانهای ایزدی کرده باشد، نه دیگر می‌تواند خدا را ببیند و نه به‌وجود عالم فوق محسوس شهادت دهد.



در بخش دوم کتاب لویت، بحثی زیر عنوان «تاریخ و تاریخیت و سرنوشت هستی[1]» آمده است و نویسنده در آن، ریشه‌های اندیشهٔ هایدگر را قسمی تاریخ‌پرستی مابعدالطبیعی و، از این جهت، او را مرتبط با هگل تشخیص می‌دهد، با این تفاوت که، به‌عقیدهٔ هگل، گذشته رهنمودی سازنده برای آینده است ولی هایدگر با نظری ویرانگر به گذشته می‌نگرد. هایدگر می‌خواهد بنیاد تاریخ را بر نوعی «هستی» گذارد که محاط در گذشت زمان در تاریخ نیست بلکه محیط بر آن است. هدف او انحلال یا فائق آمدن بر نسبیگرایی تاریخی است.

لویت عقیده دارد که هایدگر شعور تاریخی هگل را با تأکید کرکه‌گور بر «دَم[2]» درآمیخته است. اما توجه هایدگر به‌مرگ و «فرجام[3]» محال است درک تاریخ را امکان‌پذیر سازد، زیرا پیوند مرگ با جهان طبیعت است نه با عالم تاریخ. از این گذشته، توجه هایدگر به«دم»، او را بندهٔ مقتضیات زمان کرده است. برخلاف کسی

---

1. K. Loewith, «Geschichte, Geschichtlichkeit, und Seinsgeschick»
2. moment 3. the end

مانند متکلم [پروتستان] کارل بارت[1]، هایدگر سنجه و میزانی از نظر فلسفی بالاتر از زمان نداشته است.



تسلیم شدن هایدگر به«اکنون»، همانگونه که جوازی برای متعهد شدن به‌نازیسم قرار گرفت، می‌توانست تعهد به‌مارکسیسم را نیز جایز بحساب بیاورد. مختصر آنکه هایدگر، برخلاف نیچه و بورکهارت، قدرتِ (به‌قول نیچه) «بیگاه» یا unzeitgemäss شدن (یعنی خروج از قید مقتضیات زمان) را نداشت. نیچه و بورکهارت هریک به‌شیوهٔ خودشان خویشتن را از بند تاریخ‌پرستی آزاد کرده بودند. اما هایدگر تاریخ را به‌درون مفهوم مطلق «هستی» برد و اندیشه‌اش با آخرت‌شناسی مسیحی عجین بود، طرز فکری که هیچ تلائمی با اندیشهٔ متفکران باستان در خصوص رجعت بعضی انواع منشها و اوضاع نداشت. همین آخرت‌شناسی مسیحی بود که، به گفتهٔ لویت، «آینده‌پرستی تاریخی» را ممکن کرد.

نیچه و بورکهارت هر دو به[مورخ بزرگ یونانی] توکودیدس ارادت می‌ورزیدند و شیوهٔ تفکری آمیخته با «حس تراژدی» به‌سبک متفکران باستان اختیار کردند. نیچه در دومین بخش اندیشه‌های نابهنگام، این تصور تاریخی را رد کرده که «سعادت همین‌جا پشت آن تپه است... و هستی هرچه جلوتر برود، معنایش روشنتر خواهد شد[2].» با اینهمه، نیچه هم به‌ورطهٔ قسمی فایده‌جویی در تاریخ همانند هایدگر لغزید از این جهت که تاریخ را به‌عنوان دانشی مستقل رد کرد.

نیچه معتقد بود که نظرگاه تاریخی تنها هنگامی موجه است که در خدمت جریان خروشان زندگی بکار بیفتد. این درست همان کاری است که هایدگر در خطابه‌اش به‌مناسبت انتصاب به‌ریاست دانشگاه می‌کند. اما بورکهارت به‌شوپنهاور وفادارتر ماند و، بنابراین، به‌نظر لویت در کتاب یاکوب بورکهارت، ثابت کرد که حق با او بوده نه با نیچه. بورکهارت ژرف‌اندیشی دربارهٔ تاریخ را ارج می‌نهاد و تنها راهی برای ما می‌دانست که بفهمیم اراده کور است، و درک این معنا را یگانه طریق فلاح روح می‌شمرد. به‌نوشتهٔ او در مقدمهٔ کتابش تأملاتی دربارهٔ تاریخ: «روان آدمی باید یاد

1. Karl Barth
2. F. Nietzsche, *Untimely Meditations*, trans. Hollingdale, 1983, p. 65.

مراحل گذر خویشتن را در طول اعصاری که بر جهان گذشته در خود مستحیل گرداند و از آن خویش کند. آنچه روزگاری غم و شادی بود، باید در حیات فردی، به‌دانش و آگاهی مبدل شود. به‌این سبب است که گفتهٔ معروف Historia vitae magistra (تاریخ راهنمای زندگی است) معنایی بالاتر و در عین حال خاشعانه‌تر پیدا می‌کند. آنچه ما می‌جوئیم این است که تجربه (تا ابد) به‌ما فرزانگی بیشتر بدهد، نه اینکه (برای دفعهٔ بعد) ما را زرنگتر کند[1].»

لویت مردی بود بهره‌مند از آگاهی و ژرف‌بینی تاریخی و بوضوح بیان کرد که تکلیف فیلسوف دگرگون ساختن جهان نیست و هرکس چنین آرزویی در دل بپروراند، فلسفه را نفی کرده است. از این‌رو، شگفت نیست که شیخ مکتب کنش و عمل، یورگن هابرماس، بر او خرده بگیرد.

هابرماس تکلیف خویش را نابود کردن مفهوم بی‌غرضی قرار داده است. او در مقاله‌ای که نخست در ۱۹۶۳ به‌چاپ رسانید و بیست سال بعد دوباره آن‌را در مجلدی به‌نام نیمرخهای فلسفی-سیاسی[2] منتشر کرد، لویت را به‌دلیل «عقب‌نشینی رواقی‌مآبانه از آگاهی تاریخی»، هدف حمله قرار داد. چنین بنظر می‌رسد که، به‌عقیدهٔ هابرماس، لویت به‌مقتضیات زمان — یعنی از بین بردن جنگ و الغای کیفر اعدام — تسلیم نشده است، زیرا، باز به‌عقیدهٔ او، در حال حاضر بر هر فیلسوفی فرض و واجب است که در مرتبهٔ اول متوجه مسألهٔ «دگرگون ساختن تشکیلات سلطه‌جویی و کاربرد خشونت» باشد. هابرماس معتقد است که بیاناتِ لویت در سلسله گفتارهایی که در رادیو راجع به‌الغای مجازات مرگ ایراد کرد، رضایت‌بخش نبود، و با استناد به‌این امر می‌خواهد مجموعهٔ پیچیدهٔ آثار او را دربست مخدوش کند. او با لجاج و بدون دلیل موجه می‌خواهد، به‌قول خودش، کوشش لویت برای «غلبه بر آگاهی تاریخی» را همردیف مساعی «پرتظاهر هایدگر برای 'غلبه بر' اندیشهٔ مابعدالطبیعی» قرار بدهد. اما این دو هیچ وجه اشتراکی با هم ندارند و، چنانکه من در این مقاله نشان داده‌ام، لویت ثابت کرده است که وسواس هایدگر برای غلبه بر مابعدالطبیعه، او را به‌کژروی و کژنمایی در تعابیرش از نیچه سوق داده است.

1. Jakob Burckhardt, *Force and Freedom: Reflections on History*, 1943, p. 86.
2. Jürgen Hebermas, *Philosophico-Politico Profiles*, trans. F.G. Lawrence, 1983, pp. 88, 85, 95.

شاید نهایتاً قضیه به‌این برمی‌گردد که چگونه خلق و مشرب هرکس با مسألهٔ همیشگی کنش و عمل در مقابل مراقبه و نظر ارتباط پیدا می‌کند. لویت در زندگینامهٔ خویش شرح می‌دهد که به‌چه نحو در ۱۹۱۹ در نتیجهٔ آشوبهای انقلابی در مونیخ، ناگزیر برای تحصیل نزد ادموند هوسرل به‌فرایبورگ رفت. هابرماس با استناد به‌این شرح، و مثل اینکه لویت شخصاً در این میانه مقصر بوده و این مطلب بداهتاً روشن است، چنین می‌نویسد: «دیگر برخلاف روزگار هراکلیتوس و حتی ارسطو، میسر نیست که کسی خود را از 'پراگماتا' (یعنی آنچه مورد علاقهٔ عملی است) کنار بکشد و به‌دامان اندیشه و مراقبهٔ محض پناه ببرد.» ولی چرا میسر نیست؟ این قسم تفکر جزمی نوعی مصادره به‌مطلوب است. این مسأله فرع داوری شخصی است ــ و نه از مسلمات ــ که آیا فلان چیز مورد علاقهٔ عملی است یا نه، و آیا شخص داور باید به‌آن علاقهٔ عملی داشته باشد یا خیر.

عجیب است که هابرماس با وجود چنین نظریات، از نقل این مطلب ستایش‌آمیز از لویت غفلت ورزیده که چگونه در زمانی که همه به‌علت اشغال فرانسه در تکاپو بودند، هوسرل با آرامش به‌کار فلسفی ادامه می‌داد، چنانکه گویی هیچ چیز در دنیا نباید توجه مرد دانش‌پژوه را از تحقیق علمی جدی به‌چیز دیگری منحرف کند. شاید در میان خوانندگان، معدودی باشند که احساس کنند برد با لویت و هوسرل بوده است. چنین خوانندگان نیز مانند آن دو فیلسوف، باید از «جوان‌بختان اندک‌شمار» محسوب شوند.

برتراند راسل

اخلاق فردی و اجتماعی*

در این سخنرانی می‌خواهم دو کار بکنم. نخست می‌خواهم نتایجی را که در سخنرانیهای پیشین گرفته شد باختصار تکرار کنم؛ دوم می‌خواهم تعالیم اجتماعی و سیاسی را به‌اخلاق فردی ربط دهم که هرکسی باید در زندگی شخصی به‌راهنمایی آن پیش برود، و با همهٔ بدیهایی که تشخیص دادیم و خطرهایی که به‌وجودشان اذعان کردیم، مع‌هذا امیدهایی بدهم به‌آیندهٔ نه‌چندان دور بشر که از بررسیهای ما نتیجه می‌شوند و من شخصاً معتقدم بر پایهٔ ارزیابی متین امکانات، موجه‌اند.

اول، مروری بر رئوس مطالب گذشته. به‌طور کلی، دو مقصود عمده برای فعالیتهای اجتماعی تشخیص دادیم: از یک‌سو، امنیت و عدالت نیازمند مرکزیت کنترل حکومتی است که اگر بناست مؤثر بیفتد، باید به‌ایجاد حکومت جهانی تعمیم یابد. برعکس، پیشرفت نیازمند پهناورترین میدان برای ابتکار فردی است که با نظم اجتماعی منافات نداشته باشد.

روش تأمین هرچه بیشتر این دو هدف، تفویض اختیار از حکومت مرکزی به‌مقامات محلی و منطقه‌ای است. حکومت جهانی باید حکومتهای ملی را در هرچیزی بجز پیش‌گیری از جنگ آزاد بگذارد؛ حکومتهای ملی نیز باید، به‌سهم خویش، تا می‌توانند به‌مقامات محلی میدان دهند. در صنایع، نباید تصور کرد که با ملی شدن، همهٔ مشکلات حل می‌شوند. مثلاً صنعت بزرگی مانند راه‌آهن باید تا حد زیادی خودگردان باشد؛ رابطهٔ کارکنان با دولت در صنایع ملی‌شده نباید تقلید

---

* Bertrand Russell, «Individual and Social Ethics,» in *Authority and the Individual* (London: Unwin Paperbacks, 1977), pp. 82–95.

محض از مناسباتشان با کارفرمایان خصوصی سابقشان باشد. هرچیزی از قبیل روزنامه و کتاب و تبلیغات سیاسی که با آراء و عقاید ارتباط دارد باید تابع رقابت حقیقی باشد و بدقت از کنترل حکومت و همچنین در برابر هر صورت دیگری از انحصارگری، حفظ و حراست شود. اما رقابت باید دارای کیفیت فرهنگی و فکری باشد نه اقتصادی، و به‌طریق اولی نباید جنبهٔ نظامی داشته باشد یا از طریق قوانین کیفری اعمال شود.

در امور فرهنگی، شرط پیشرفت، تنوع و تفاوت است. سازمانهایی مانند دانشگاهها و انجمنهای علمی که از نوعی استقلال از دولت بهره می‌برند، از این جهت بسیار ارزش دارند. تأسف‌انگیز است که امروز مثلاً در روسیه [شوروی] می‌بینیم به‌دستور سیاستگران بی‌خبر از علم که حاضرند و می‌توانند تصمیمات مضحک خویش را با توسل به‌قدرت اقتصادی یا پلیسی به‌اجرا درآورند، دانشمندان ناگزیرند بر مهملات تاریک‌اندیشان صحه گذارند. از اینگونه منظره‌های رقت‌بار فقط می‌توان از این راه جلوگیری کرد که فعالیتهای سیاستگران به‌حوزه‌ای که می‌توان گفت در آن صلاحیت دارند، محدود شود. گستاخی است که ایشان تعیین کنند موسیقی خوب یا زیست‌شناسی خوب یا فلسفهٔ خوب چیست. من هرگز نمی‌خواهم ببینم که در این مملکت اینگونه چیزها بر اساس سلیقهٔ شخصی هیچ نخست‌وزیری، اعم از گذشته و کنونی و آینده، تعیین می‌شود، ولو از حسن تصادف سلیقهٔ او کامل و بی‌عیب باشد.

اکنون می‌آیم بر سر مسألهٔ اخلاق شخصی، به‌تفکیک از مسألهٔ نهادهای اجتماعی و سیاسی. هیچ‌کس نه تماماً آزاد است و نه کلاً برده. آدمی تا همان حدی که از آزادی بهره می‌برد، برای هدایت خویش به‌اخلاق شخصی نیز نیازمند است. هستند کسانی که می‌گویند انسان فقط لازم است از قواعد اخلاقی پذیرفته‌شدهٔ جماعتی که بدان تعلق دارد پیروی کند. اما من گمان نمی‌کنم هیچ دانشمند مردم‌شناسی به‌این پاسخ قانع شود. کارهایی مانند آدمخواری یا قربان‌کردن انسانها یا بریدن و به‌نمایش گذاردن کلّه‌های دشمنان، فقط به‌علت اعتراضهای اخلاقی به‌آراء و عقاید متعارف کم‌کم برافتاده‌اند. اگر کسی جداً بخواهد به‌بهترین شیوهٔ مقدور زندگی کند، باید بیاموزد که از رسوم قبیله‌ای و معتقدات قبیله‌ایِ عموماً مقبول نزد همسایگان خویش انتقاد کند.

اما کسی ممکن است به‌جامعه‌ای تعلق داشته باشد ولی به‌دلایل وجدانی از پذیرفتن آنچه جامعه درست می‌پندارد سر باز زند. در این مورد باید فرق بگذاریم میان سندیت رسوم و آداب و حجیت قانون. برای توجیه عمل غیرقانونی، دلایلی بمراتب قویتر لازم است تا توجیه عملی که صرفاً اخلاق متعارف را نقض می‌کند. احترام به‌قانون شرط واجب و چشم‌ناپوشیدنی وجود هرگونه نظم اجتماعی تحمل‌پذیر است. وقتی کسی قانونی را بد و نامطلوب بداند، حق دارد و حتی مکلف است برای تغییر آن بکوشد؛ اما فقط در موارد بسیار نادر محق به‌شکستن آن است. من منکر وجود موقعیتهایی نیستم که قانون‌شکنی در آنها به‌صورت تکلیف درمی‌آید. هرگاه کسی عمیقاً معتقد باشد که اطاعت از فلان قانون گناه است، شکستن آن تکلیفی بر عهدهٔ اوست. این حکم، معترضان به‌دلایل وجدانی را نیز دربر می‌گیرد. ممکن است کسی به‌دلایل وجدانی به‌چیزی معترض باشد و شما اعتقاد راسخ داشته باشید که در اشتباه است، ولی نمی‌توانید بگویید که او نباید آنگونه که وجدانش فرمان می‌دهد عمل کند. قانون ممکن است به‌نحوی صورت‌بندی شده باشد که دو راه بیشتر برای فرد باوجدان باقی نگذارد: یا قانون را رعایت کند و مرتکب گناه شود، یا برای پرهیز از گناه دست به‌عملی بزند که قانوناً جرم است. قانونگذار خردمند حتی‌الامکان از وضع چنین قوانینی خودداری می‌کند.

تصور می‌کنم، همچنین باید پذیرفت که در بعضی موارد، انقلاب توجیه‌پذیر است. در برخی از حالتها، حکومت قانوناً مصدر کار بقدری بد است که سرنگون کردن آن حتی به‌خطر هرج و مرج می‌ارزد. این خطر، کاملاً واقعی است. شایان توجه اینکه موفقترین انقلابها ــ یعنی انقلاب ۱۶۸۸ انگلستان و انقلاب ۱۷۷۶ امریکا ــ به‌دست مردانی برپا شدند که وجودشان عمیقاً سرشار از احترام به‌قانون بود. جایی که احترام به‌قانون نباشد، انقلاب احتمالاً یا به‌هرج و مرج خواهد انجامید یا به‌دیکتاتوری. بنابراین، اطاعت از قانون گرچه یکی از اصول مطلق نیست، اصلی است که باید وزن و اهمیت فراوان به‌آن داد و فقط پس از تأملات پخته و عاقلانه، آن هم در مواقع نادر، قائل به‌استثنا بر آن شد.

اینگونه مسائل ما را می‌رساند به‌دوگانگی عمیقی در اخلاق که هرقدر هم سرگشتگی‌آور باشد، باید شناخته شود.

در سراسر تاریخ تا جایی که مدارکی در دست است، معتقدات اخلاقی دو منشأ بسیار مختلف داشته‌اند: یکی سیاسی و دیگری مربوط به‌باورهای دینی و اخلاقی. در کتاب عهد عتیق [یا تورات] این دو جدا از هم نمودار می‌شوند، یکی به‌صورت شریعت و دیگری به‌لباس پیامبران. همین‌گونه فرق در قرون وسطا نیز وجود داشت: یک طرف، اخلاق رسمی که به‌زور مقامات تلقین می‌شد، و، طرف دیگر، تقدس شخصی که عارفان بزرگ تعلیم می‌دادند و به‌آن عمل می‌کردند. هر نظریهٔ اخلاقی کافی و وافی باید این دوگانگی بین اخلاق شخصی و مدنی را که هنوز هم پابرجاست، به‌حساب بگیرد. بدون اخلاق مدنی، جامعه قادر به‌ادامهٔ زندگی نیست؛ بدون اخلاق شخصی، بقای آن ارزشی نخواهد داشت. بنابراین، برای اینکه جهان خوب و خواستنی باشد، وجود اخلاق مدنی و شخصی هر دو ضروری است.

اخلاق فقط به‌تکالیف من نسبت به‌همسایه‌ام محدود نمی‌شود، هر قدر هم تصور من از آن تکالیف درست باشد. نیک زیستن نیز تنها به‌ادای تکالیف اجتماعی و همگانی نیست؛ چیز دیگری هم به‌نام کمال شخصی وجود دارد. آدمی گرچه بعضاً موجودی اجتماعی است، کلاً چنین نیست. اندیشه‌ها و احساسات و کششهایی دارد خردمندانه یا نابخردانه، والا یا پست، سرشار از مهر یا ملهم از کین. اگر بناست زندگی او تحمل‌پذیر باشد، باید به‌اندیشه‌ها و احساسات و کششهای بهترش میدان داده شود. گرچه کم کسی ممکن است در تنهایی و بی‌کسی خوش باشد، کمتر کسی ممکن است در جامعه‌ای به‌سعادت برسد که مجالی برای آزادی عمل فردی باقی نگذارد.

کمال فردی عمدتاً عبارت از رفتار درست با دیگران است، اما جنبهٔ دیگری نیز دارد. اگر به‌علت تفریحات بی‌ارزش از وظایف خود غفلت کنید، دچار عذاب وجدان خواهید شد؛ اما اگر آهنگی بزرگ یا منظرهٔ زیبای غروب شما را به‌خود مشغول کرده باشد، بدون حس شرمندگی و بدون احساس اینکه وقت به‌هدر داده‌اید، دوباره به‌سر کارتان بازمی‌گردید. خطرناک است که بگذاریم سیاست یا تکالیف اجتماعی بر تصور ما از ماهیت کمال فردی بیش از حد چیره شود. آنچه می‌خواهم بگویم گرچه به‌هیچ‌گونه اعتقاد دینی وابسته نیست، با اخلاق مسیحی

هماهنگی نزدیک دارد. سقراط و حواریون [حضرت عیسی] مقرر داشتند که باید از خداوند اطاعت کنیم نه از بشر؛ در انجیلها عشق به‌خداوند همان‌قدر بتأکید سفارش شده است که محبت به‌همسایگان. همهٔ رهبران بزرگ مذهبی و همهٔ هنرمندان و نوآوران فکری بزرگ برای به‌ثمر رساندن نیروهای آفرینندهٔ خویش بی‌اختیار بوده‌اند، و وقتی در این کار موفق شده‌اند، احساس وجد و سرمستی نشان داده‌اند. این هیجان شالودهٔ آن‌چیزی است که در انجیلها تکلیف آدمی در برابر خدا نامیده شده و (تکرار می‌کنم) از اعتقاد دینی تفکیک‌پذیر است. تکلیف من نسبت به‌همسایه، به‌هرحال به‌صورتی که همسایه تصور می‌کند، ممکن است شامل کل تکلیف من نباشد. اگر وجداناً و عمیقاً معتقد باشم که باید به‌نحو خاصی عمل کنم، ولو آن عمل از نظر حکومت محکوم باشد، باید از اعتقاد خویش تبعیت کنم. بعکس، جامعه نیز باید مرا در تبعیت از اعتقاداتم آزاد بگذارد مگر هنگامی که دلایل بسیار قوی برای بازداشتنم وجود داشته باشد.

ولی فقط اعمال ملهم از حس تکلیف نیستند که باید از فشار بیش از حد اجتماعی برکنار بمانند. هنرمند یا مکتشف علمی نیز ممکن است به‌کاری از نظر اجتماعی بسیار سودمند مشغول باشد؛ اما نمی‌تواند فقط به‌انگیزهٔ حس تکلیف کار خود را درست انجام دهد. باید تکانهٔ خودانگیخته‌ای نیز برای نقاشی یا اکتشاف در او باشد، وگرنه نقاشی‌اش بی‌ارزش و اکتشافاتش بی‌اهمیت خواهد بود.

حوزهٔ عمل فردی نباید اخلاقاً پایینتر از حوزهٔ تکلیف اجتماعی تلقی شود. بعکس، برخی از بهترین فعالیتهای آدمی، دست‌کم از جهت احساس، بیشتر دارای جنبهٔ شخصی است تا اجتماعی. پیامبران و عارفان و شاعران و مکتشفان علمی کسانی هستند اساساً تنها که دید خاصی بر زندگی ایشان چیره است. وقتی آن تکانهٔ چیره‌گر نیرومند باشد، احساس می‌کنند نمی‌توانند به‌هیچ مرجعی گردن بنهند اگر فرمانهای او برخلاف چیزی باشد که عمیقاً به‌نیکی آن معتقدند؛ و گرچه به‌این سبب غالباً در روزگار خویش آزار می‌بینند، احتمالاً آیندگان بالاترین افتخارات را نثار ایشان می‌کنند. نه‌تنها در دین و هنر و علم، بلکه در نحوهٔ احساس ما نسبت همسایگانمان نیز ارزشمندترین چیزها را همین‌گونه کسان به‌جهان می‌دهند، زیرا بهبود حس وظیفه‌شناسی اجتماعی هم مانند هرچیز دیگری عمدتاً مرهون افراد تنهایی است که افکار و عواطفشان تابع عوام نیست.

اگر نخواهیم زندگی آدمی غبار بگیرد و ملال‌انگیز شود، باید بفهمیم که ارزش پاره‌ای چیزها مستقل از سودمندی آنهاست. چیزی سودمند است زیرا وسیله‌ای است برای چیزی دیگر؛ اما آن چیز دیگر اگر بناست صرفاً وسیله‌ای دیگر نباشد، باید به‌خاطر خودش ارج ببیند وگرنه سودمندی‌اش پندار پوچی بیش نخواهد بود.

برقرار کردن تعادل صحیح بین هدفها و وسایل، هم دشوار است و هم مهم. اگر بخواهید بر وسیله تأکید کنید، ممکن است یادآور شوید که تفاوت بین انسان متمدن و وحشی، یا بزرگسال و کودک، یا آدمی و جانور، عمدتاً عبارت از اهمیت متفاوتی است که هر یک در رفتار به‌هدف و وسیله می‌دهد. انسان متمدن خود را بیمهٔ عمر می‌کند، وحشی چنین کاری نمی‌کند؛ بزرگسال برای جلوگیری از پوسیدگی دندان مسواک می‌زند، کودک چنین نمی‌کند مگر مجبور باشد؛ آدمی برای تأمین آذوقهٔ زمستان در مزرعه زحمت می‌کشد، جانور این‌طور نیست. عاقبت‌اندیشی مستلزم این است که از برای چیزهای خوشایند در آینده، اکنون تن به کارهای ناخوشایند دهیم. عاقبت‌اندیشی یکی از مهمترین نشانه‌های پیشرفت فکری است، ولی چون دشوار است و به‌مهار کردن خواستهای آنی نیاز دارد، اندرزگران بر ضرورت آن تکیه می‌کنند و بیشتر بر فضیلت ازخودگذشتگی فعلی تأکید می‌گذارند تا بر گوارایی پاداش آینده. باید کار درست را به‌دلیل درست‌بودنش بکنید، نه برای اینکه راهی است به‌بهشت. باید پس‌انداز کنید چون همه مردم عاقل پس‌انداز می‌کنند، نه به‌دلیل اینکه مآلاً درآمدی برای شما تأمین خواهد کرد و امکان خواهد داد از زندگی لذت ببرید. و هکذا الی آخر.

اما کسی که بخواهد به‌جای وسیله، بیشتر بر هدف تأکید کند، ممکن است دلایلی برعکس آنچه گفتیم بیاورد و باز همان‌قدر حق با او باشد. رقت‌انگیز است وقتی می‌بینیم بازرگانی سالخورده و ثروتمند به‌علت کار و نگرانی زیاد در جوانی آنچنان اکنون به‌سوءهاضمه مبتلاست که جز نان خشک و آب چیزی نمی‌تواند بخورد در حالی که میهمانانش فارغ از غم و اضطراب، شکم از عزا درمی‌آورند. لذات مال و مکنت که او در سراسر سالهای دراز رنج و زحمت چشم امید بدانها دوخته بود از چنگش گریخته‌اند، و تنها خوشی وی اکنون به‌این است که با استفاده

از قدرت مالی، پسرانش را وادار به‌تن دادن به‌همان‌گونه مشقت بیهوده کند. عموماً تصدیق می‌شود که لئیم که بیمارگونه مجذوب وسیله است، خردمند نیست؛ اما صورتهای خفیف‌تر همان بیماری معمولاً مورد ستایش بیجا قرار می‌گیرد. زندگی بدون نوعی آگاهی از هدف، سرد و بی‌رمق و بی‌رنگ می‌شود؛ و نیاز به‌هیجان متأسفانه مآلاً از راههایی بدتر مانند جنگ یا سنگدلی یا دسیسه یا ویرانگریهای دیگر بروز می‌کند.

کسانی که لاف می‌زنند که «مرد عمل»اند، اغلب خاطرشان یکسره مشغول وسایل است و، بنابراین، نیمه‌خردی بیش ندارند. وقتی نیمهٔ دیگر خرد را نیز به‌حساب بگیریم که به‌هدف مربوط می‌شود، فرایند اقتصادی و سراسر زندگی آدمی چهره‌ای بکلی جدید پیدا می‌کند. دیگر نمی‌پرسیم: تولیدکنندگان چه تولید کرده‌اند، و مصرف به‌مصرف کنندگان امکان داده که به‌سهم خویش چه تولید کنند؟ درعوض می‌پرسیم: در زندگیهای مصرف کنندگان و تولیدکنندگان چه بوده که سبب شده از زنده بودن خوشحال باشند؟ چه احساس کرده‌اند یا چه دانسته‌اند یا انجام داده‌اند که خلقتشان را توجیه کرده باشد؟ آیا دانش جدیدی کسب کرده‌اند که از آن به‌وجد آمده باشند؟ آیا به‌درک عشق و دوستی کامیاب شده‌اند؟ آیا در پرتو آفتاب و در بهار و در عطر گلها دوباره به‌یکدیگر پیوسته‌اند؟ آیا نشاط زندگی را که مردمان ساده با رقص و آواز بروز می‌دهند، احساس کرده‌اند؟ روزی در لُس‌آنجلس مرا به‌دیدن محلهٔ مکزیکیها بردند و گفتند اینها مشتی ولگرد عاطل و باطلند، اما به‌من چنین می‌نمود که آنان از آنچه زندگی را به‌جای لعنت به‌موهبت بدل می‌کند حظّی وافرتر می‌برند تا میزبانان مضطرب و سخت‌کوش خویش. منتها وقتی خواستم این احساس خود را توضیح دهم، با عدم درک مطلق و کامل روبرو شدم.

مردم همیشه به‌یاد نمی‌آورند که سیاست و اقتصاد و عموماً سازماندهی اجتماعی متعلق به‌قلمرو وسیله است نه هدف. تفکر سیاسی و اجتماعی ما در معرض ابتلا به‌چیزی است که می‌توان آنرا «مغالطهٔ مدیریت» خواند، یعنی عادت نگریستن به‌جامعه به‌عنوان یک کل سیستماتیک که اگر نمونهٔ نظم و ترتیب باشد، و اگر ارگانیسمی باشد که بخشهای آن قشنگ با یکدیگر جا بیفتند و از تماشای آن احساسی مطبوع دست دهد، می‌گویند خوب است. اما جامعه برای این به‌وجود

آمده، یا لااقل باید آمده باشد، که برای کسانی که آن‌را تشکیل می‌دهند زندگی خوب و مطلوب فراهم کند، نه برای اینکه از بیرون منظره‌ای خرسندی‌بخش داشته باشد. بالاترین ارزش را باید در افراد سراغ گرفت، نه در یک کل. جامعهٔ خوب وسیله‌ای است برای افراد جامعه به‌منظور رسیدن به‌زندگی خوب، نه چیزی که جداگانه برای خودش دارای نوعی کمال باشد.

وقتی می‌گویند ملت نوعی ارگانیسم است، تشبیهی به‌کار می‌برند که اگر محدودیتهای آن در نظر گرفته نشود، ممکن است خطرناک باشد. آدمیان و جانوران عالیتر ارگانیسمهایی هستند به‌معنای دقیق کلمه: هر خوب یا بدی که به‌یک انسان برسد به‌خود او در مقام شخص واحد می‌رسد، نه به‌فلان یا بهمان بخش او. اگر من دندانم یا شصت پایم درد کنم، منم که آن درد را دارم، و اگر آن بخش از بدنم به‌وسیلهٔ اعصاب به‌مغزم متصل نبود، دردی وجود نداشت. اما وقتی فلان کشاورز در فلان ولایت انگلستان در برف و بوران گرفتار می‌شود، حکومت در لندن نیست که سرما را احساس می‌کند. بنابراین، شخص آدمی فاعل خیر و شر است، نه هیچ بخش جداگانه‌ای از او یا هیچ مجموعه‌ای از آدمیان. خطاست که کسی معتقد باشد علاوه بر خوب و بد موجود در افراد مختلف، خوب و بدی نیز ممکن است در مجموعه‌ای از انسانها وجود داشته باشد ــ خطایی که مستقیماً به‌یکه‌تازی یا توتالیتاریسم می‌انجامد و، از این‌رو، خطرناک است.

هستند از میان فیلسوفان و دولتمردان کسانی که می‌پندارند دولت ممکن است نه به‌عنوان وسیلهٔ بهروزی شهروندان، بلکه فی‌نفسه کمالی از خود داشته باشد. من هیچ دلیلی برای موافقت با این نظر نمی‌بینم. «دولت» امری انتزاعی است که نه احساس لذت می‌کند نه احساس درد و نه امیدی دارد نه ترس، و آنچه ما مقاصد آن می‌پنداریم در واقع مقاصد کسانی است که آن‌را می‌گردانند و هدایت می‌کنند. وقتی به‌طور مشخص و ملموس بیندیشیم نه انتزاعی، به‌جای «دولت» بعضی از افراد را می‌بینیم که بیش از سهم اغلب مردم از قدرت بهره می‌برند. بنابراین، تمجید و تجلیل از «دولت» در واقع تمجید و تجلیل از اقلیت حاکم از آب درمی‌آید. هیچ شخص دموکراتی قادر به‌تحمل چنین نظریهٔ اساساً ناعادلانه‌ای نیست.

نظریهٔ اخلاقی دیگری نیز وجود دارد که آن هم به‌عقیدهٔ من قاصر و نارساست و

می‌توان آن‌را «نظریهٔ زیست‌شناسی» نامید (هرچند منظور این نیست که زیست‌شناسان قائل به‌آن باشند) و از مشاهدهٔ تکامل به‌دست می‌آید. گمان بر این است که تنازع بقا بتدریج به‌پیدایش ارگانیسمهای پیچیده‌تر و پیچیده‌تری منجر شده تا اینکه اکنون به‌ظهور انسان انجامیده است. بنا به‌این نظر، بالاترین هدف، بقا یا، به‌عبارت بهتر، بقاء نوع است. اگر این نظریه درست باشد، هرآنچه به‌جمعیت بشر روی کرهٔ زمین بیفزاید، باید «خوب» محسوب شود، و هرچه از آن بکاهد، باید «بد» به‌شمار آید.

من هیچ توجیهی برای اینگونه نظریهٔ مکانیکی و عددی نمی‌بینم. بآسانی می‌توان نیم هکتار زمین پیدا کرد که تعداد مورچگان در آن بیش از عدهٔ انسانها در سراسر دنیا باشد، ولی به‌این دلیل نمی‌گوییم مورچه از آدمی برتر است. کدام انسانی است که جمعیتی کثیر را که در فقر و بدبختی زندگی می‌کنند ترجیح دهد به‌جمعیتی کمتر که خوشحال در آسایش به‌سر می‌برند؟

راست است که بقاء شرط لازم هر چیز دیگری است، ولی فقط شرط وجود چیزی ارزشمند است و خودش ممکن است ذاتاً ارزشی نداشته باشد. بقاء در جهانی که علوم و فنون جدید به‌وجود آورده‌اند نیازمند مقدار زیادی کارهای حکومتی است. اما آنچه بقاء را ارزشمند می‌کند باید عمدتاً از منابعی بیرون از حکومت سرچشمه بگیرد. آشتی دادن این دو شرط متضاد با یکدیگر مشکل بزرگ ما در این بحثها بوده است.

و اکنون می‌خواهم با جمع‌بندی بحثها و یادآوری خطرهای موجود در روزگار ما، بر بعضی نتایج مجدداً تأکید کنم و بخصوص امیدهایی را در میان بگذارم که معتقدم به‌دلایل عقلی می‌توان به‌آنها دل بست.

از زمان یونانیان باستان، جنگی دیرینه وجود داشته میان کسانی که بیش از هر چیز به‌انسجام و پیوستگی اجتماعی اهمیت می‌دهند و آنانکه در مرتبهٔ نخست به‌ابتکار فردی ارج می‌نهند. در هر منازعهٔ دیرپایی از این قبیل، می‌توان یقین داشت که هر دو طرف راست می‌گویند، و قویترین احتمال این است که راه‌حلی نه قاطع و روشن، بلکه متضمن تعدیلها و سازشهای گوناگون پیدا شود.

در سراسر تاریخ، نوسانی وجود داشته میان دوره‌های هرج و مرج مفرط و

دوره‌های کنترل حکومتی بیش از حد. در روزگار خود ما، به‌غیر از مواقع بحث بر سر حکومت جهانی، بیش از آنچه جایز بوده قدرتمداری وجود داشته است و کمتر از آنچه می‌بایست دغدغه برای حفظ ابتکار فردی. کسانی که زمام سازمانهای پهناور را به‌دست داشته‌اند نظرشان بیش از اندازه به‌انتزاعات معطوف بوده و از یاد برده‌اند که انسانهای واقعی چگونه‌اند، و خواسته‌اند به‌جای اینکه دستگاهها را با آدمیان وفق دهند، آدمیان را به‌قالب دستگاهها درآورند.

عدم‌خودانگیختگی که جوامعِ بشدت سازمان‌یافتهٔ ما به‌آن مبتلا شده‌اند ارتباط دارد با کنترل مفرطی که مراجع قدرت از راه دور بر زمینه‌های وسیع اعمال می‌کنند.

یکی از مزیتهای تمرکززدایی فرصتهای تازه‌ای است که فراهم می‌کند برای امیدواری و برای فعالیتهای فردی امیدبخش. اگر افکار سیاسی ما جملگی به‌مشکلات عظیم و فاجعه‌های جهانی مشغول باشد، مأیوس شدن کار دشواری نخواهد بود. بر حسب خلق و خوی و تمایل حزبی، ممکن است به‌ترس از جنگ یا ترس از انقلاب یا ترس از ارتجاع دچار شوید، و احتمالاً احساس کنید که کاری از دستتان در مورد این مسائل بزرگ ساخته نیست، مگر از زمرهٔ افراد قدرتمند بسیار انگشت‌شمار باشید. اما در مورد مسائل کوچکتر ــ مانند مسائل شهر یا اتحادیهٔ کارگری یا شعبهٔ محلی حزبی که به‌آن تعلق دارید ــ می‌توانید امیدوار باشید که تأثیر مثبت خواهید گذاشت. این امر روحیه‌ای پرامید ایجاد می‌کند، و اگر بناست راهی موفقیت‌آمیز برای دست و پنجه نرم کردن با مسائل بزرگتر یافت شود، روحیهٔ پرامید بیش از هرچیزی محل حاجت است. جنگ و کمبودهای مختلف و بی‌پولی در همه کس و همه‌جا خستگی به‌وجود آورده و چهره‌ای سطحی و فاقد صمیمیت به‌امیدواران داده است. بهترین چارهٔ این حالت خستگی توأم با بدبینی، کامیابی است ولو اول به‌مقیاس کوچک باشد. و برای بیشتر مردم کامیابی مساوی است با تقسیم مشکلات به‌اجزاء کوچکتر و پرداختن به‌بخشهایی که آنقدر بزرگ نیستند که یأس ایجاد کنند.

جهان طعمهٔ مرامهای سیاسی جزمی شده است؛ پرقدرت‌ترین این مرامها در عصر ما سرمایه‌داری و کمونیسم است. من تصور نمی‌کنم هیچ‌یک از این دو به‌صورت جزمی و حادّ دارویی برای دردهای قابل پیش‌گیری باشد. سرمایه‌داری

فرصت ابداع و ابتکار به‌عده‌ای انگشت‌شمار عرضه می‌کند؛ کمونیسم می‌تواند نوعی تأمین توأم با نوکری برای همه فراهم آورد (هرچند عملاً چنین نمی‌کند). ولی اگر مردم تحت تأثیر نظریه‌های ساده‌لوحانه قرار نگیرند و گریبان خویش را از ستیزه‌های معلول آن نظریه‌ها برهانند، این امکان به‌وجود خواهد آمد که با استفادهٔ خردمندانه از فنون علمی، هم فرصت برای همگان فراهم شود و هم تأمین. بدبختانه آن مایه از هوشمندی که در علوم ما به‌کار رفته در نظریه‌های سیاسی ما دیده نمی‌شود، و هنوز نیاموخته‌ایم که چگونه از دانش و مهارت خویش به‌طرزی استفاده کنیم که زندگی نه‌تنها با شادمانی، بلکه با افتخار قرین شود. آنچه ما را پریشان می‌کند، از سویی تجربهٔ جنگ و ترس از جنگ است که شاید هیچ شری در این عصر بزرگتر از آن نیست، و از سوی دیگر نیروهای بی‌نام و بی‌هویتی که بر زندگی روزانهٔ ما حاکمند و ما را گرچه دیگر قانوناً بردهٔ کسی نیستیم، بردهٔ شرایط کرده‌اند. اما لازم نیست وضع بدین‌گونه باشد. وضع در نتیجهٔ پرستش خدایان دروغین چنین شده است. مردان پرتحرک، قدرت را به‌جای خوشی و شادمانی و دوستی می‌پرستند، و افراد کم‌جنب و جوش‌تر سکوت کرده‌اند یا فریب کسانی را خورده‌اند که در تشخیص ریشهٔ غم و اندوه به‌خطا رفته‌اند.

از هنگامی که بشر بردگی را اختراع کرد، قدرتمندان بر این اعتقاد بوده‌اند که می‌توانند به‌وسایلی متضمن رنج و بدبختی دیگران به‌خوشی و سعادت برسند. بتدریج با رشد دموکراسی و با کاربرد اخلاق مسیحی در سیاست و اقتصاد به‌شیوه‌های نوین، اکنون آرمان بهتری جای آرمان برده‌داران را گرفته است و بیش از هر زمان در گذشته به‌ضرورت اجرای عدالت اذعان می‌شود. اما طلب عدالت به‌وسیلهٔ نظامهای عریض و طویل موجد این خطر شده که فراموش کنیم عدالت بتنهایی کافی نیست. شادیهای روزانه و رهایی از غم و نگرانی و فرصت برای نوجویی و تفکر آفریننده به‌هیچ‌وجه از نظر ایجاد آنگونه زندگی که احساس شود به‌زحمت زیستن می‌ارزد، اهمیتشان کمتر از عدالت نیست. زندگی یکنواخت ممکن است کشنده‌تر از نوسان بین لذت و عذاب باشد. طرح اصلاحات اداری و بهکرد وضع اجتماعی را معمولاً کسانی می‌ریزند که دیگر جوان نیستند و متأسفانه اغلب فراموش می‌کنند که برای اکثر مردم یکی از ضروریات خوشی و سعادت

نه‌تنها خودانگیختگی، بلکه همچنین غرور شخصی است. دنیای امروز که نظم و قاعده بر آن حکمفرماست دیگر اجازه نمی‌دهد کسی از کشورگشایی احساس غرور کند؛ ولی هیچ عیبی ندارد که هنرمندان و کاشفان و کسانی که بیابان را به گلستان تبدیل کرده‌اند و شادی و خوشبختی را به‌جاهایی برده‌اند که بدون آن فقط نکبت و بدبختی وجود داشت، احساس غرور کنند. نظام اجتماعی ما باید نه‌تنها به‌عده‌ای انگشت‌شمار، بلکه به‌عده‌ای هرچه بیشتر امکان دهد چنین غروری احساس کنند.

غرایزی که مدتها پیش نیاکان وحشی ما را به‌شکار و جنگ برمی‌انگیخت، امروز هم نیازمند عرصه‌ای برای خودنمایی است، و اگر مفرّ دیگری نیابد، به کینه‌توزی و بدخواهیهای سرکوفته بدل می‌گردد. خوشبختانه گریزگاههایی برای این غرایز هست که شرّ و آفت هم نیست. رقابت و ورزش را می‌توان جانشین جنگیدن ساخت، و به‌جای شکار، به‌لذات حادثه‌جویی و اکتشاف و آفرینندگی روی آورد. این غرایز نباید نادیده گرفته شوند یا مایهٔ تأسف باشند، زیرا می‌توانند نه‌تنها منشأ شرّ، بلکه همچنین سرچشمهٔ بهترین عناصر در دستاوردهای انسان قرار گیرند. پس از حصول ایمنی، کسانی که بهروزی آدمی را می‌خواهند کاری از این مهمتر ندارند که برای این غریزه‌های دیرین و نیرومند، نه قید و بند و مانع و نه گریزگاههای منتهی به‌ویرانگری، بلکه حتی‌الامکان عرصه‌های بیشتری بیابند که شادمانی و غرور و شکوه به‌زندگی انسان بدهد.

در طول اعصاری که انسان به‌شکوفندگی رسیده و تکامل یافته است، آدمیان با دو گونه درد و گرفتاری روبرو بوده‌اند: یکی آنکه طبیعت خارجی بر آنان تحمیل کرده؛ دیگر آنکه خود در نتیجهٔ نادانی، یکدیگر را به‌آن دچار ساخته‌اند. در آغاز، بدترین بلاها از محیط برمی‌خاست. انسان نوع کمیابی از جانوران بود که اطمینانی به‌بقائش نبود. نه دارای چالاکی میمون بود و نه پوست خز و، بنابراین، به‌اشکال می‌توانست از چنگ ددان بگریزد و در بیشتر نقاط جهان سرمای زمستان را برنمی‌تافت. تنها دو مزیت طبیعی داشت: یکی قامت راست که دستانش را آزاد می‌کرد، دیگری هوشی که اجازه می‌داد تجربیاتش را منتقل کند. این دو مزیت رفته‌رفته او را به‌برترین مقام رسانیدند. عدهٔ افراد انسان از هر پستاندار بزرگ

دیگری بیشتر شد. اما طبیعت هنوز می‌توانست به‌وسیلهٔ سیل و قحطی و بیماریهای مسری کشنده قدرت خویش را به‌ظهور برساند و از اکثریت وسیع آدمیان در ازای نان روزانه‌شان بی‌وقفه کار بکشد.

در روزگار ما، در نتیجهٔ رشد هوش علمی، اسارت ما در دست طبیعت خارجی بسرعت رو به کاهش است. قحطی و بیماریهای همه‌گیر هنوز پیش می‌آیند، ولی هر سال بهتر از سال پیش پی می‌بریم که برای جلوگیری از آنها چه باید بکنیم. کار توانفرسا هنوز ضروری است اما فقط به‌علت نابخردی ما، زیرا اگر آرامش و همکاری وجود داشته باشد، می‌توانیم با مقدار کار بسیار ملایمی نیز گذران کنیم. با فنون موجود می‌توانیم، هرگاه خردمندی به‌خرج دهیم، از بند بسیاری از صورتهای دیرین اسارت طبیعت خارجی آزاد شویم.

اما بلاهایی که آدمیان بر سر یکدیگر می‌آورند به‌همان درجه تخفیف نیافته است. هنوز جنگ و ستمگری و سنگدلیهای هولناک وجود دارد، و هنوز طمعکاران، مال و ثروت کسانی را که به‌مهارت یا بی‌رحمی خودشان نیستند از چنگشان می‌ربایند. شهوت قدرت هنوز بساط استبداد می‌گستراند، و هرجا جباریت به‌صورتهای فاحش امکان‌پذیر نباشد، لااقل در راه آزادی سد و مانع ایجاد می‌کند. و ترس ــ ترس عمیقی که آدمی بزحمت حتی از وجودش آگاه است ــ هنوز انگیزهٔ چیره‌گر در زندگانی بسیاری از مردم است.

اینها همه غیرضروری است. هیچ چیزی در سرشت آدمی نیست که این بدیها را پرهیزناپذیر کند. می‌خواهم با نهایت تأکید تکرار کنم که با کسانی که از وجود تمایلات رزمی ما نتیجه می‌گیرند که فطرت انسانی خواهان جنگ و سایر شکلهای تعارض است، به‌هیچ‌وجه موافق نیستم. من اعتقاد استوار دارم که عکس این قضیه صحیح است. معتقدم که تمایلات رزمی می‌توانند نقش اساسی ایفا کنند و صورتهای زیانمندشان را می‌توان بسیار کاهش داد.

اگر ترس از ناداری و بینوایی نباشد، حرص مال کمتر خواهد شد. شهوت قدرت ممکن است به‌بسیاری راهها ارضاء شود که متضمن لطمه و آزار به‌دیگران نباشد: مثلاً از راه قدرت راندن بر طبیعت در نتیجهٔ اختراع و اکتشاف، یا پدید آوردن کتابها و آثار هنری ستوده و پسندیده، یا توفیق در اقناع و پذیراندن عقاید. نیرو و تحرک و تمایل

به‌تأثیرگذاری می‌تواند سودمند باشد اگر مفرّ درست پیدا کند، وگرنه زیانمند است، مانند بخار که هم می‌تواند قطار را جلو براند و هم دیگ را بترکاند.

رهایی ما از اسارت طبیعت خارجی، بهروزی آدمی را به‌درجه‌ای امکان‌پذیر ساخته که تا امروز بی‌سابقه بوده است. ولی اگر بناست این امکان به‌فعلیت برسد، باید به‌هر طریقی که محققاً زیانبار نباشد آزادی ابتکار و ابداع وجود داشته باشد و ابتکاراتی که به‌غنای زندگی بشر بیفزاید، تشویق شود. راه ایجاد جهان بهتر، تشویق آدمیان به‌این است که بی‌پروا و دریادل و نترس باشند، نه رام و سربزیر و بزدل، مگر اینکه لطمه و خسارتی به‌دیگران وارد شود. در جهانی که ما در آن زندگی می‌کنیم، هم برای نیکی و هم برای بدی امکانهای بی‌حد و حساب وجود دارد. بلاتکلیفی و سرگشتگی کنونی ما بیش از هرچیز ناشی از این است که به‌درجه‌ای وحشتناک یاد گرفته‌ایم نیروهای طبیعت خارجی را مهار کنیم ولی بر نیروهای سرشته در درونمان چنین تسلطی نداریم. تسلط به‌نفس و خویشتن‌داری همیشه ورد زبان ناصحان و معلمان اخلاق بوده است، ولی در گذشته تسلطی بدون درک و فهم. هدف من در این سخنرانیها درکی از نیازهای انسانی بوده وسیعتر از آنچه اغلب سیاستگران و اقتصاددانان مسلم می‌گیرند، زیرا تنها از طریق چنین درکی خواهیم توانست به‌امیدهایی جامهٔ عمل بپوشانیم که تاکنون به‌علت نابخردی و حماقت ما تحقق نیافته‌اند ولی به‌برکت کاردانی و مهارتمان در دسترس قرار دارند.

زیگموند فروید

چرا جنگ؟

نامه‌ای از فروید به‌آینشتاین *

آیا راهی برای نجات بشر از خطر جنگ وجود دارد؟ آیا پرخاشجوییِ آدمی را می‌توان به‌مجرایی هدایت کرد که حافظ او در برابر انگیزهٔ کینه‌توزی و ویرانگری باشد؟

اینها پرسشهایی بود که، همزمان با گسترش خشونت نازیسم و فاشیسم در اروپا، آلبرت آینشتاین در نامه‌ای سرشار از نگرانی به‌تاریخ ۳۰ ژوئیه ۱۹۳۲، نزد زیگموند فروید مطرح کرد. فروید، پدر دانش روانکاوی، دو ماه بعد پاسخی به‌او نوشت و در آن، اندیشه‌های خویش را دربارهٔ شالوده‌های روانی رفتار آدمی و راههای احتمالی ختم کشمکشهای بشر تشریح کرد.

سَلَفِ مؤسسهٔ آموزشی و علمی و فرهنگی سازمان ملل متحد (یونسکو) که در آن زمان «مؤسسهٔ بین‌المللی همکاری روشنفکران» نامیده می‌شد، سال بعد این مکاتبه را به‌انضمام چند مکاتبهٔ دیگر بین متفکران معتبر آن روزگار، زیر عنوان چرا جنگ؟ منتشر کرد.

نوشته‌ای که اکنون به‌نظر خوانندگان می‌رسد، متن نامهٔ فروید (با اندکی تلخیص) در آن مجموعه است و، چنانکه دیده می‌شود، متأسفانه هنوز پس از شصت سال چیزی از موضوعیت و ارزش آن کم نشده است.

شما از نسبت بین زور و حق شروع می‌کنید، و مبدأ درست تحقیق ما نیز بیقین جز این نیست. ولی من اگر بودم، به‌جای اصطلاح «زور»، واژهٔ محکمتر و مؤثرتر

* Sigmund Freud, «Why War?». *The Unesco Courier*, March 1993, pp. 4–7, 46–48.

«خشونت» را بکار می‌بردم. امروز حق و خشونت در تنازع و تعارض آشکار با یکدیگرند. آسان می‌توان ثابت کرد که هر یک با پیمودن مراحل تحولی، از دیگری پدید آمده است...

تعارض میان افراد آدمی علی‌الاصول با دست بردن به‌خشونت برطرف می‌شود. در جهان جانوران نیز که بشر امکان ندارد ادعا کند که جزیی از آن نیست، وضع عیناً به‌همین منوال است. ولی میان آدمیان، علاوه بر آن، اختلاف عقیده نیز پیش می‌آید که گاهی به‌بلندترین قله‌های اندیشهٔ مجرد مربوط می‌شود و بظاهر مقتضی روشی دیگر برای رفع اختلاف است. منتها این ظرافت بیشتر، محصول تحولات بالنسبه اخیر است.

در ابتدا، در جماعتهای کوچک، عاملی که مسائل مربوط به‌مالکیت را فیصله می‌داد و تعیین می‌کرد که ارادهٔ چه کسی باید بر دیگری چیره شود، زور بدنی محض بود. دیری نگذشت که برخی وسایل دیگر به‌یاری زور جسمانی آمد و سپس جای آن‌را گرفت. کسی پیروز می‌شد که سلاحهای بهتری داشت یا ماهرانه‌تر از سلاحهای خود استفاده می‌کرد.

نخستین‌بار بود که با فرا رسیدن این مرحله، نیروی مغزی برتر زور بدنی محض را از میدان بیرون می‌کرد. ولی هدف در تعارضات همان بود که در گذشته بود. هنوز برای واداشتن یک طرف دعوا به‌پس گرفتن ادعای خویش، می‌بایست به‌او صدمه زد یا به‌نیروی [جسمانی] وی آسیب رسانید. این مقصود هنگامی به‌مؤثرترین وجه حاصل می‌شود که خصم به‌طور قطعی از پا بیفتد یا، به‌عبارت دیگر، کشته شود.

این روش دارای دو مزیت است: نخست اینکه دشمن قادر به‌تجدید مخاصمه نیست، و دوم اینکه سرنوشت او دیگران را از تأسی به‌وی بازمی‌دارد. از این گذشته، کشتن دشمن سبب ترضیهٔ یکی از تمنیات غریزی می‌شود: نکته‌ای که بعد به‌آن بازخواهیم گشت. در برابر، ملاحظه‌ای دیگر ممکن است وجود داشته باشد و آن، امکان گماشتن دشمن به کارهای پست و خفت‌بار است اگر بتوان روحاً او را در هم شکست و از کشتنش چشم پوشید. در اینجا خشونت نه به‌صورت کشتن، بلکه به‌شکل مطیع و مقهور کردن بُروز می‌کند. رسم امان دادن از همین امر سرچشمه

می‌گیرد، منتها حریف فاتح چون از آن‌پس باید آرزوی انتقام را در قربانی خویش به‌حساب بگیرد، تا اندازه‌ای از ایمنی شخصی محروم می‌شود.

از خشونت تا قانون

... می‌دانیم که در جریان تکامل، تعدیلی در این حالت صورت گرفت و راهی پیموده شد که از خشونت به‌قانون رسید. این راه چه بود؟ مسلماً مبدأ آن جز یک حقیقت نبود و آن اینکه وقتی عده‌ای کثیر از ضعیفان متحد شوند، می‌توانند بر یک تن قوی‌پنجه فائق بیایند و، به‌تعبیر دیگر، نیرو در اتّحاد و اتّفاق است. اتّحاد بر زور محض غلبه می‌کند و زورهای پراکنده وقتی یکی شوند، حق خویش را از یک تن قویدست تنها بازمی‌ستانند.

بنابراین، بر حسب تعریف می‌گوییم که «حق» (یعنی قانون) عبارت از زور جماعت است. اما این نیز چیزی غیر از خشونت نیست که شتابان به‌هر کسی که سدّ راه آن باشد حمله می‌برد، به‌همان روشها دست می‌یازد، و همان هدفها را تعقیب می‌کند، منتها با یک تفاوت: این‌بار خشونتی که آنچه می‌خواهد می‌کند، خشونت جماعت است، نه خشونت فردی.

ولی برای اینکه خشونت زمخت و عریان به‌مرحلهٔ حکومت قانون برسد، نخست باید شرطی از لحاظ روانی مصداق پیدا کند. اتحاد اکثریت باید ثابت و پایدار باشد. اگر یگانه علت وجودی آن بر هم زدن آسودگی خاطر فلان شخص متکبر و گستاخ باشد و پس از سقوط او از میان برود، به‌هیچ جا نمی‌رسد. شخص دیگری با تکیه بر قدرت بیشتر خویش، در صدد تجدید حکومت قهر و خشونت برخواهد آمد، و این دور بی‌پایان تکرار خواهد شد.

پس اتّحاد مردم باید ماندگار و سازمان‌یافته باشد؛ باید برای مقابله با خطر شورشهای احتمالی، قواعدی بگذارد، باید برای حصول اطمینان از رعایت قواعد موضوعه ــ یعنی قوانین ــ و اجرای صحیحِ اَعمال خشنی که قانون مقتضی آنهاست، ترتیبهایی برقرار سازد. وقتی افراد گروه وجود بعضی منافع و مصالح مشترک را پذیرفتند، میانشان یگانگی و همبستگی برادرواری پدید می‌آید که مقوم نیروی حقیقی گروه است.

... تا هنگامی که جماعت، مرکب از افراد متساوی‌القوا باشد، وضع ساده است. قوانین چنین گروهی تعیین می‌کند که برای تأمین ایمنی گروه، تا کجا فرد باید از آزادی شخصی چشم بپوشد و حدود استفاده از زور فردی به‌عنوان یکی از وسایل اعمال خشونت چیست.

ولی چنین ترکیبی تنها از حیث نظری صورت امکان می‌پذیرد. در عمل، اشکالی که همیشه پیش می‌آید این است که، از اول، گروه همچنین شامل عناصری مختلف‌القواست، مانند مردان و زنان، بزرگسالان و کودکان، و ــ هنوز دیری نگذشته در نتیجهٔ جنگ و کشورگشایی ــ غالب و مغلوب، یعنی خواجه و بنده. از این زمان به‌بعد، قانون عامی که به‌دست فرمانروایان و به‌سود آنان وضع می‌شود، این اختلاف قوا را به‌حساب می‌گیرد و به‌طبقات زیردست حقوق کمتری اعطا می‌کند.

از آن‌پس، دو عامل در کشور پدید می‌آیند که هم موجد بی‌ثباتی قانونی و هم موجب تحول در قانونگذاری می‌شوند: نخست، کوشش اعضای طبقهٔ حاکم برای اینکه خویشتن را بالاتر از محدودیتهای قانونی قرار دهند؛ و دوم، تلاش دائم مردم تحت حکومت برای اینکه حقوق خویش را گسترش بخشند و اطمینان حاصل کنند که هر امتیاز بدست‌آمده، در مجموعهٔ قوانین گنجانیده می‌شود و قانون متساویاً ناظر بر همگان است و محرومیتهای قانونی را جبران می‌کند.

از این دو گرایش، دوّمی هنگامی بویژه آشکار می‌شود که در جامعه غالباً در نتیجهٔ برخی اوضاع و احوال تاریخی، دگرگونی یا جهشی مثبت در موازنهٔ قوا روی می‌دهد. در اینگونه موارد، قوانین ممکن است بتدریج با اوضاعِ تغییریافته انطباق داده شوند، یا (چنانکه بیشتر پیش می‌آید) طبقهٔ حاکم از به‌حساب گرفتن تحولات تازه اکراه داشته باشد و، در نتیجه، قیام و جنگهای داخلی حادث شود، یعنی دوره‌ای پدید بیاید که دیگر قوانین نافذ نباشند و باز زور عاقبت کارها را معین کند و، پس از چندی، قوانینی تازه حاکم شوند. البته عامل دیگری نیز برای تغییر اساس قانونی دولت وجود دارد که به‌شیوه‌ای کاملاً آرام و مسالمت‌آمیز عمل می‌کند و آن تکامل فرهنگی تودهٔ جامعه است. اما این عامل متعلق به‌ردهٔ دیگری است که باید بعداً به‌آن بپردازیم.

مرجع اعلا

پس می‌بینیم که وقتی پای منافع متعارض در میان باشد، خشونتگری حتی در درون

خودگروه پرهیزناپذیر است. اما چون نیازها و عادتهای مشترک مردمی که همگی با انس و الفت زیر یک آسمان زندگی می‌کنند مساعد با حل سریع اینگونه تعارضهاست، امکانهای موجود برای رفع مسالمت‌آمیز اختلافها پیوسته در پیشرفت است. با این‌حال، حتی نگاهی زودگذر و سطحی به‌تاریخ جهان آشکار می‌کند که میان یک جماعت و جماعتی دیگر یا گروهی از سایر جماعات، میان واحدهای بزرگتر و کوچکتر، میان شهرها و کشورها و نژادها و اقوام و قبایل و ممالک مختلف، همیشه سلسله تعارضهای پایان‌ناپذیری وجود داشته که همه کمابیش از راه عذاب جنگ فیصله یافته است. اینگونه جنگها یا به‌غارت و تاراج می‌انجامد یا به کشورگشایی، و جز سرنگونی مغلوب حاصلی ندارد.

هیچ قضاوت جامع و واحدی دربارهٔ همهٔ این جنگهای افزون‌طلبانه امکان‌پذیر نیست. بعضی، مانند جنگ بین مغولها و ترکها، به‌بدبختی کامل انجامیده‌اند؛ ولی بوده‌اند جنگهای دیگری که به گذر از خشونت به‌قانون کمک کرده‌اند زیرا واحدهای بزرگتری بوجود آورده‌اند که در درون آنها تمسّک به‌خشونت ممنوع شده است و قوانین جدید همهٔ اختلافها را فیصله داده‌اند. کشورگشاییهای رومیها به‌همین سان بانی آن خیر بزرگ، یعنی pax Romana [یا صلح رومی]، در سرزمینهای حوزهٔ مدیترانه شد. شهوت افزون‌طلبی پادشاهان فرانسه، موجد فرانسهٔ نوینی شد که به‌برکت آرامش و یگانگی به‌شکوفندگی و رونق رسید. گرچه ممکن است این گفته باطل بنماید، ولی باید تصدیق کنیم که جنگ کاملاً امکان دارد راه را برای صلح و آرامش مستدامی که آرزوی ماست هموار کند، زیرا به‌ایجاد واحدهای پهناوری می‌انجامد و قدرت مرکزی فائقه‌ای در درون هر یک از آنها که جنگ را بکلی منع می‌کند.

اما در عمل، این مقصود به‌دست نمی‌آید چون معمولاً حاصل پیروزی زودگذر است، و عموماً به‌دلیل اینکه انسجام حقیقی میان بخشهایی که بر پایهٔ خشونت به‌یکدیگر پیوند خورده‌اند امکان‌پذیر نیست، واحدهای نوبنیاد باز از یکدیگر می‌پراکنند. از این گذشته، حاصل اینگونه کشورگشاییها تاکنون ایجاد مجموعه‌هایی بوده که، با همهٔ بزرگی، باز هم محدود به‌حدودی بوده‌اند و حل اختلافها و نزاعهای بین آنها تنها به‌زور اسلحه امکان‌پذیر می‌شده است. تنها بهره‌ای

که بشر علی‌العموم از این اقدامات نظامی برده این بوده است که به‌جای پیکارهای کوچک مدام، اکنون با جنگهای بزرگی روبروست که گرچه به‌تواتر کمتر روی می‌دهند، به‌همان نسبت ویرانگرترند.

این نتیجه در مورد جهان امروز نیز صادق است، و شما خود از راه کوتاه‌تری به‌آن رسیده‌اید. یگانه طریق مطمئن پایان دادن به‌جنگ، تأسیس قدرتی مرکزی بر اساس رضایت و قبول همگان است که در همهٔ موارد تعارض منافع، آخرین کلام را بگوید. برای حصول این مقصود دو چیز لازم است: یکی تأسیس دیوان قضایی اعلایی با اوصافی که ذکر شد؛ و دیگری تفویض قدرت اجرایی کافی به‌آن. رکن اول بیفایده است مگر با اجرای شرط دوم. بدون شک، جامعهٔ ملل به‌عنوان دیوان عالی مورد نظر واجد نخستین شرط هست، ولی دارای شرط دوم نیست. نیرویی در اختیار ندارد و فقط به‌شرطی ممکن است به‌آن دسترسی پیدا کند که اعضا، یعنی کشورهای تشکیل‌دهندهٔ جامعه، چنین نیرویی برای آن فراهم آورند. و در وضع فعلی، این امر امید خامی بیش نیست.

با اینهمه، نباید این واقعیت از دیده پنهان بماند که تشکیل این مجمع به‌مثابهٔ آزمایشی بوده که در طول تاریخ بندرت نظیر داشته و تاکنون هرگز کسی به‌این مقیاس دست به‌چنین کاری نزده است. کسی که این واقعیت را نادیده بگیرد، نظری بسیار کوته‌بینانه نسبت به‌جامعهٔ ملل اتخاذ کرده است. تأسیس جامعهٔ ملل به‌معنای کوشش برای کسب مرجعیت ــ یا، به‌بیان دیگر، نفوذ الزامیه‌ای ــ است که تاکنون منحصراً بر تصاحب قدرت مبتنی بوده است و امروز با جلب برخی نگرشهای آرمانخواهانه صورت می‌گیرد.

پیشتر دیدیم که انسجام هر جماعت معلول دو عامل است: یکی اجبار و الزام از طریق اعمال خشونت، و دیگری وجود پیوندهای عاطفی (یا به‌اصطلاح اهل فن، «خودهمانندبینی[1]») اعضای گروه با یکدیگر. هر یک از این دو عامل برای حفظ پیوستگی گروه کافی است، ولو دیگری در کار نباشد. بدیهی است تصوراتی از این قبیل فقط هنگامی دارای معنا و اهمیت است که مظهر حس عمیق و ریشه‌دار

1. identification

یگانگی باشد و همه در این احساس شریک باشند. بنابراین، باید کارآمدی و تأثیر اینگونه عواطف را سنجید. تاریخ نشان می‌دهد که گاهی این عواطف کارگر بوده‌اند. فی‌المثل، مفهوم پان‌هلنی، یعنی آگاهی یونانیان [باستان] به‌برتری خویش به‌همسایگان بربرشان که ائتلافیه‌های قبایل همجوار[1] و سروشها[2] و بازیها[ی المپیک] مظاهر گوناگون آن بوده‌اند، آنقدر از استحکام بهره داشت که وقتی میان خود یونانیان جنگ درمی‌گرفت، همه را در نبرد ملزم به‌پیروی از شیوه‌های انسانی می‌کرد، گو اینکه در جلوگیری از پیکار و ستیزه بین عناصر مختلف قوم هلنی مؤثر نبود و حتی نمی‌توانست شهرها یا هر گروهی از شهرها را از اتحاد با دشمنان قومی خویش، یعنی ایرانیان، برای آزار دادن به‌رقیبان خود بازبدارد. به‌همین وجه، در عصر رنسانس نیز همبستگی امت مسیحی، با وجود آن هیمنهٔ عجیب، مانع از این نمی‌شد که ملتهای مسیحی، اعم از کوچک و بزرگ، هرگاه عرصه را تنگ می‌دیدند از سلطان [عثمانی] درخواست یاری کنند. امروز نیز جُستن چنین مفهوم وحدت‌بخشی که همه بی‌چون‌وچرا به‌آن گردن بنهند، جستجویی بیهوده است. متأسفانه کاملاً آشکار است که تصورات ناسیونالیستی که در حال حاضر در همهٔ کشورها بر همه چیز برتری دارد، در جهت عکس آنچه مورد نظر ماست عمل می‌کند. عده‌ای معتقدند که تصورات بلشویکی ممکن است به‌جنگ پایان دهد، ولی عجالتاً در وضع فعلی چنین هدفی هنوز در افق دوردست آینده است و شاید فقط پس از زدوخوردهای وحشیانهٔ درون‌گروهی دستیاب شود. بنابراین، چنین می‌نماید که در شرایط کنونی هر کوششی برای نشانیدن قدرت آرمانها به‌جای زور محض، محکوم به‌شکست است. فقط منطق علیل ممکن است باعث نادیده گرفتن این واقعیت شود که حق بر زور پی‌ریزی می‌شود و حتی امروز برای حفظ خود نیازمند خشونت است.

نیروی حیاتی و غریزهٔ مرگ

اکنون می‌توانم دربارهٔ یکی دیگر از سخنان شما اظهار نظر کنم. شما در عجبید که

1. Amphictyonies

2. Oracles

تب جنگ را چه آسان می‌شود به‌آدمیان سرایت داد و حدس می‌زنید که در آدمی قسمی غریزهٔ فعال کینه‌توزی و ویرانگری وجود دارد که مستعد اینگونه برانگیختگیهاست. من کاملاً با شما همعقیده‌ام. من به‌وجود این غریزه اعتقاد دارم و اخیراً برای بررسی جلوه‌های آن، کوشش و دقت بسیار کرده‌ام.

اجازه می‌فرمایید پاره‌ای از شناختی را که ما روانکاوان پس از امتحانات متعدد و کورمالان در تاریکی جلو رفتن، بدان دست یافته‌ایم به‌این مناسبت عرضه کنم؟ فرض ما این است که غریزه‌های انسانی بر دو قسم است: یکی غریزه‌های نگاه‌دارنده و وحدت‌دهنده که ما آنها را غریزه‌های «عشقی» [یا «اِروتیک»] (به‌معنای مراد افلاطون از لفظ «اِروس» در رسالهٔ میهمانی[1]) می‌نامیم یا غریزهٔ «جنسی» می‌خوانیم (و بدین وسیله دلالت التزامی واژهٔ «جنسی» را توسعه می‌دهیم و به‌دلالت مطابقه بدل می‌کنیم)؛ دوم غریزه‌های ویران کردن و کشتن که ما از آنها به‌غرایز پرخاشگری یا ویرانگری تعبیر می‌کنیم.

چنانکه ملاحظه می‌کنید، اینها همان اضداد معروفند، یعنی مهر و کین، که موجودیت نظری و علمی پیدا کرده‌اند؛ یا جنبهٔ دیگری از همان دو قطب مخالف ابدی‌اند، یعنی جاذبه و دافعه یا کشش و وازنش، که به‌حوزهٔ کار شما مربوط می‌شود. منتها باید مواظب باشیم که شتابزده به‌قلمرو مفهوم خیر و شرّ نلغزیم. وجود هر یک از این غرایز درست به‌اندازهٔ غریزهٔ مقابل لازم است، و پدیدارهای حیاتی همه از فعالیت آنها سرچشمه می‌گیرند، خواه فعالیتشان همسو باشد و خواه به‌ضد یکدیگر عمل کنند.

چنین به‌نظر می‌رسد که هیچ‌یک از این دو قسم غریزه، جز بندرت، ممکن نیست بتنهایی عمل کند، و همیشه با قدری از ضدّ خود امتزاج و درآمیختگی پیدا می‌کند، و این درآمیختگی، هدف آن‌را جرح و تعدیل می‌کند و، در بعضی شرایط، حتی شرط اول رسیدن به‌آن هدف قرار می‌گیرد. مثلاً غریزهٔ صیانت نفس یقیناً دارای ماهیت «عشقی» [یا «اِروتیک»] است [چنانکه در فارسی از آن به«حُب ذات» نیز تعبیر می‌کنیم. (مترجم)]. ولی همین غریزه برای اینکه به‌هدفهای خود برسد،

---

1. *The Symposium*

ناگزیر از عمل پرخاشجویانه است. به‌همین وجه، غریزهٔ عشق[1] وقتی معطوف به‌چیزی خاص باشد، اگر بخواهد به‌نحو مؤثر آن چیز را تصاحب کند، مقتضی درآمیختن با غریزهٔ اکتساب یا تملک است. دشواری تفکیک مظاهر این دو قسم غریزه، مدتهای مدید مانع تشخیص آنها می‌شد.

حال اگر اندکی بیشتر با من در این راه گام بردارید، متوجه می‌شوید که حال و کار بشر از جهتی دیگر نیز پیچیدگی پیدا می‌کند. فقط استثنائاً گاهی اتفاق می‌افتد که عملی از یک محرّک بتنهایی سرچشمه بگیرد... قاعده این است که چند انگیزهٔ دارای ترکیب مشابه دست به‌دست هم می‌دهند تا سبب عملی واحد شوند...

وقتی ملّتی به‌جنگ فرا خوانده می‌شود، سراسر طیفی از انگیزه‌های بشری ممکن است به‌این دعوت لبیک بگوید: هم انگیزه‌های عالی و هم انگیزه‌های پست، هم انگیزه‌هایی که آشکارا به‌آنها اذعان می‌شود و هم انگیزه‌هایی که به‌تمجمج برگذار می‌گردند. شهوت تجاوز و پرخاشجویی و ویرانگری بیقین یکی از آنهاست. مؤید شیوع این انگیزه، سنگدلیهای بیشمار بشر در طول تاریخ و زندگی روزانهٔ اوست. بدون شک، تحریک این سائقه‌های ویرانگر، روزنه‌ای برای ابراز حس آرمانخواهی و غریزهٔ عشق فراهم می‌کند. وقتی دربارهٔ فجایع ثبت‌شده در تاریخ می‌اندیشیم، احساس می‌کنیم که شهوت ویرانگری غالباً در لباس غرایز عالی و آرمانی پنهان بوده است. گاهی، مثلاً در مورد بیرحمیهایی که در دورهٔ تفتیش عقاید به‌ظهور رسید، چنین می‌نماید که انگیزه‌های آرمانی گرچه جلو صحنهٔ آگاهی خودنمایی می‌کرده‌اند، اما منبع قدرت آنها غریزه‌های ویرانگر در عمق ضمیر ناخودآگاه بوده‌اند. هر دو این تعبیرها، امکان‌پذیر است.

... این غریزهٔ ویرانگر بندرت مورد توجهی متناسب با اهمیت آن قرار گرفته است و، به‌این جهت، میل دارم اندکی بیشتر به‌آن بپردازم. با کمترین کوششی از حیث نظری ناگزیر نتیجه می‌گیریم که این غریزه در هر موجود زنده‌ای در کار است و می‌خواهد او را نابود کند و حیات را به‌مرتبهٔ اولیهٔ مادهٔ بیجان تنزل دهد. بنابراین، بحقّ می‌توان آن‌را «غریزهٔ مرگ» نامید. غریزه‌های عشقی، تنازع و تلاش برای ادامهٔ

1. Love-instinct

حیات را تضمین می‌کنند؛ غریزهٔ مرگ وقتی به‌یاری برخی اندامها عمل خویش را متوجه بیرون کند و بر ضد اشیاءِ برونی بکار بیفتد، به‌سائقهٔ ویرانگری مبدل می‌شود. به‌عبارت دیگر، موجود زنده با نابود کردن اجسام خارجی، از هستی خویش دفاع می‌کند.

ولی غریزهٔ مرگ در یکی از فعالیتهای خود همچنین در درون موجود زنده عمل می‌کند، و ما کوشیده‌ایم چند فقره از پدیدارهای سالم و بیمار را ردیابی کنیم تا به‌این درونگرایی[1] غریزهٔ ویرانگری برسیم. حتی مرتکب این بدعت شده‌ایم که سعی کرده‌ایم منشأ وجدانِ اخلاقی آدمی را چیزی از مقولهٔ همین نوع «چرخش» سائقهٔ پرخاشجویی «به‌درون» معرفی کنیم. واضح است که وقتی این گرایش درونی به‌مقیاس وسیع بکار بیفتد، مطلب دیگر چشم‌پوشیدنی نیست، بلکه به‌حالتی بیمارگونه بدل می‌شود؛ ولی برگرداندن سائقهٔ ویرانگری به‌سوی جهان خارج لاجرم آثار سودمند خواهد داشت. از نظر زیستی، عذر موجَّهِ همهٔ آن تمایلهای پست و نفرت‌انگیز و موذیانه‌ای که اکنون کمر به‌پیکار با آنها بسته‌ایم، چیزی جز این نیست. ناگزیر باید اذعان کرد که تمایلات مزبور نزدیکتر و شبیه‌تر به‌طبیعت است تا موضعی که ما بر ضد آنها می‌گیریم و باید جهت آن‌را جستجو کنیم...

حاصل کلام تا جایی که به‌موضوع بحث ما مربوط می‌شود اینکه احتمال سرکوب گرایشهای پرخاشجویانهٔ بشر وجود ندارد. می‌گویند در بعضی از گوشه‌های خوش و سعادتمند زمین، طبیعت هر نعمتی را که دلخواه آدمی است بوفور ارزانی می‌کند و در آنجا نسلی از بشر در ناز و نعمت بسر می‌برد که نه از پرخاشگری و تجاوز خبر دارد و نه از تنگنا و محدودیت. من این داستان را باور نمی‌کنم و باید جزئیات بیشتری دربارهٔ این مردم خوش و خوشبخت بدانم...

از این «اسطوره‌شناسی[2]» ما دربارهٔ غرایز، بآسانی می‌توان ضابطه‌ای ناظر بر روش غیرمستقیم پایان دادن به‌جنگ استنتاج کرد. به‌فرض هم که تمایل به‌جنگ از غریزهٔ ویرانگری نشأت بگیرد، همواره عامل ضد آن، یعنی عشق [یا «اِروس»]، در دسترس ماست. هر چیزی که موجد پیوندهای عاطفی بین افراد آدمی باشد، پادزهر جنگ است.

1. introversion
2. mythology

پیوندهای مذکور بر دو قسمند: نخست روابطی مانند آنچه با محبوب یا موضوع عشق وجود دارد، ولو خالی از هرگونه قصد و غرض جنسی باشد. روانکاو لازم نیست از ذکر کلمهٔ «عشق» در این زمینه ابایی داشته باشد. ادیان و مذاهب نیز به‌همین زبان سخن می‌گویند، چنانکه آمده است: همسایهٔ خویش را مانند خودت دوست بدار ـ که البته دستور مقدسی است ولی عمل کردن به‌آن دشوار! پیوند عاطفی دیگر از راه خودهمانندبینی برقرار می‌شود. باعث بکار افتادن این احساس اشتراک و خودهمانندبینی که شالودهٔ عمدهٔ بنای جامعه بشری است، هرچیزی است که شباهتهای مهم افراد آدمی را آشکار کند.

در تنقیدهای شما از سوءاستفاده از اقتدار و مرجعیت، من به‌یک نکتهٔ دیگر نیز برای اعتراض به‌سائقهٔ جنگ‌طلبی برمی‌خورم. انقسام آدمیان به‌دو دستهٔ رهبران و پیروان باز جلوهٔ دیگری از نابرابری مادرزاد و چاره‌ناپذیر آنهاست. اکثریت وسیع مردم از دستهٔ دومند. این دسته به‌یک فرمانده کل نیاز دارند که برای ایشان تصمیم بگیرد و معمولاً بدون ایراد و اعتراض تصمیمهای او را گردن می‌نهند. در این زمینه یادآور می‌شوم که بشر باید از این‌پس بیش از گذشته برای تشکیل طبقه‌ای برتر، مرکب از افراد مستقل‌الفکر و مرعوب‌نشدنی و جویای حقیقت که باید توده‌های وابسته به‌خویش را رهبری کنند، دقت به‌خرج دهد و زحمت بکشد. حاجت به‌تذکار نیست که حکومت سیاستمداران و منع تفکر مستقل از جانب اولیای کلیسا به‌هیچ‌وجه به‌ایجاد چنین طبقه‌ای کمک نمی‌کند.

کمال مطلوب آشکارا وجود وضعی در هر جماعت است که هرکس در آن حیات غریزی خویش را تابع دستورهای عقل کند. جز این هیچ راه دیگری برای ایجاد چنین اتحاد کامل و پایداری میان آدمیان متصور نیست، ولو این امر مستلزم قطع پیوندهای عاطفی دوجانبه باشد. اما مسلم اینکه، در وضع فعلی، این امید خیال خامی بیش نیست. سایر روشهای غیرمستقیم جلوگیری از جنگ بدون شک عملی‌ترند، اما نتیجهٔ آنی نخواهند داد و تصویر کریه آسیایی را در خاطر مجسم می‌کنند که آنقدر آهسته می‌چرخد که تا آرد آماده شود، مردم از گرسنگی مرده‌اند.

... و اما چرا ما ـ یعنی من و شما و بسیاری افراد دیگر ـ به‌جای اینکه جنگ را نیز یکی دیگر از دردسرهای سمج و نفرت‌انگیز زندگی بدانیم و بپذیریم، با چنین

قوت و حرارتی به‌آن اعتراض داریم؟ مگر جنگ امری طبیعی به‌نظر نمی‌رسد که از جهت زیستی درست است و از حیث عملی گزیری از آن نیست؟ امیدوارم از اینکه چنین پرسشی طرح می‌کنم یکّه نخورید و ناراحت نشوید. در هر تحقیقی برای اینکه کار بهتر صورت بگیرد، گاهی بجاست که محقق نقاب خونسردی و بی‌اعتنایی مصنوعی به‌چهره بزند.

در پاسخ سؤال من ممکن است گفت: برای اینکه هر انسانی حق زندگی دارد و جنگ زندگیهای سرشار از نوید و امید را نابود می‌کند؛ برای اینکه جنگ افراد را بناچار در وضعی قرار می‌دهد که برخلاف خواست و ارادهٔ خودشان اجباراً خون همنوعان خویش را بریزند و نزد حس مروّت و مردانگی خود سرشکسته و شرمسار شوند؛ برای اینکه جنگ تسهیلات و وسایلی راکه ثمرهٔ رنج و زحمت بشری است و بسیاری چیزهای دیگر علاوه بر آنرا ویران می‌کند. وانگهی، جنگها به‌نحوی که امروز جریان می‌یابند، دیگر میدانی برای کارهای قهرمانی مطابق آرمانهای دیرین باقی نمی‌گذارند. با توجه به‌مرحلهٔ بسیار پیشرفتهٔ سلاحهای مدرن، جنگ در حال حاضر به‌معنای نابودی محض یکی از دو طرف و احیاناً هر دو است.

این مطلب آنچنان صحیح و بدیهی است که از خود می‌پرسیم چرا جنگ با رضایت عمومی ممنوع نمی‌شود. بدون شک، هر دو نکته‌ای که من مطرح کردم جای سؤال دارد. ممکن است بپرسند که چرا جامعه به‌نوبهٔ خود نمی‌تواند حق زندگی فردفرد اعضای جامعه را به‌دست داشته باشد؟ وانگهی، همهٔ اقسام جنگ را نمی‌توان یکجا ممنوع کرد. تا هنگامی که ملتها و امپراتوریها وجود دارند و هریک بیرحمانه آمادهٔ نابود کردن رقیب است، همه باید برای جنگ مجهز باشند. ولی عجالتاً از پرداختن به‌این مسائل که خارج از موضوع مناظره‌ای است که شما مرا به‌آن دعوت کرده‌اید، صرف‌نظر می‌کنیم.

می‌پردازم به‌نکتهٔ دیگری که، به‌نظر من، اساس نفرت مشترک ما از جنگ است، و آن اینکه چاره‌ای نداریم جز اینکه از جنگ متنفر باشیم. ما صلح‌خواهیم زیرا طبیعت ارگانیک ما می‌خواهد که چنین باشیم. بنابراین، برای یافتن دلایلی در توجیه نظرمان با مشکلی مواجه نیستیم.

ولی این نکته نیازمند توضیح است. آنگونه که من می‌بینم، تکامل فرهنگ بشر

(که می‌دانم بعضی کسان ترجیح می‌دهند نام آن‌را تمدن بگذارند) از روزگاران دیرین، از پیش از دورانی که حافظهٔ بشر یاری می‌کند، در جریان بوده است. ما، از طرفی، بهترین عناصر در ساخت و سرشت خویش و، از طرف دیگر، بسیاری از عوامل رنج و محنت بشری را مدیون همین پدیداریم. منشأ و علل آن ناشناخته و نتیجه‌اش نامعلوم است، ولی برخی از ویژگیهای آن بآسانی قابل تشخیص است...

دگرگونیهای روانی ملازم با این تغییر فرهنگی بسیار چشمگیر است و انکارپذیر نیست و عبارت است از طرد تدریجی هدفهای غریزی و کاستن از واکنشهای ناشی از غرایز. احساسهایی که روزگاری باعث سرور و شعف نیاکان ما می‌شد، امروز یا از نظر ما درخور اعتنا نیست یا حتی تحمل‌ناپذیر است. دگرگونیهایی که در آرمانهای اخلاقی و ذوقی ما روی داده، مآلاً علل ارگانیک داشته است.

از جهت روانی، دو فقره از مهمترین پدیدارهای فرهنگی یکی نیرومندتر شدن قوهٔ‌عقل‌بوده که‌بر حیات‌غریزی‌ما‌مسلط‌است،‌ودیگری‌درون‌گرایی سائقهٔ پرخاشجویی با همهٔ فایده‌ها و خطرهای مترتب بر آن. جنگ بدون تردید ضد خوی و حالت روانیی است که رشد فرهنگ به‌ما تحمیل کرده است و، بنابراین، بناچار سبب خشم و بیزاری ما می‌شود و نزدمان یکسره تحمل‌ناپذیر است. این امر در ما صلح‌خواهان نه‌تنها وازنشی عقلی و عاطفی، بلکه حساسیتی مزاجی به‌شدیدترین وجه آن پدید می‌آورد. رسواییهای ناشی از جنگ که زشتی آنها باید با معیارهای زیبایی‌شناسی سنجیده شود، در این وازنش و بیزاری همانقدر مهم است که فجایع جنگ.

چقدر باید صبر کنیم تا بقیهٔ آدمیان نیز صلح‌خواه شوند؟ به‌هیچ‌وجه نمی‌توان گفت. ولی شاید این امید آرزویی موهوم نباشد که این دو عامل ـ یکی خُلق و خوی فرهنگی آدمی و دیگری ترس بجا از وضع جنگهای آینده ـ بزودی سبب پایان جنگ شوند. منتها نمی‌توان حدس زد که این مقصود از چه شاهراهها و کوره‌راههایی حاصل خواهد شد. فعلاً می‌توانیم مطمئن باشیم که هرچه به‌رشد فرهنگ کمک کند، بر ضد جنگ نیز عمل خواهد کرد...

لوشِن پای

فرهنگ سیاسی*

فرهنگ سیاسی که در آن، پای آرمانها و هنجارهای عملیاتی نظام سیاسی هر دو در میان است، هم شامل نگرشهای ذهنی و احساسات می‌شود و هم نمادهای عینی و مرامها که مجموعاً بر رفتار سیاسی حاکمند و به‌فرایند سیاسی ساخت و سامان می‌دهند. ملتها عموماً هم دارای فرهنگ سیاسی خواصند و هم فرهنگ سیاسی توده‌ای، به‌علاوهٔ فرهنگهای فرعی یا خرده‌فرهنگهایی که از تفاوتهای منطقه‌ای و شغلی و طبقاتی و قومی و غیر آن سرچشمه می‌گیرند.

نظریه‌پردازان سیاسی کلاسیک، از افلاطون و ارسطو تا منتسکیو و روسو و توک‌ویل، همه به‌اهمیت رسوم و سنتها و آداب و اخلاق و اعمال دینی از جهت تبیین تفاوتهای سیاسی آگاه بودند. اما صورت‌بندی مفهوم فرهنگ سیاسی هنوز تا پس از جنگ جهانی دوم به‌انجام نرسیده بود که سه جریان فکری با هم جمع شدند: نخست، پیشرفتهای به‌دست‌آمده در مردم‌شناسی، متضمن نظریه‌های روانی-فرهنگی؛ دوم، نوآوریهای حاصله در تکنولوژی نمونه‌پژوهی[1] که امکان داد تفاوتهای نگرشی صورت کمّی پیدا کنند؛ و سوم، ظهور مطالعات ناحیه‌ای که در عین جهانی کردن علوم اجتماعی، از توجه به‌تفاوتهای فرهنگی نیز غفلت نمی‌کرد. مفهوم فرهنگ یکی از نیرومندترین مفاهیم در علوم اجتماعی است، و پذیرش آن، بررسی رفتار سیاسی را از بیخ‌وبن دگرگون ساخت. دیگر، برخلاف گذشته، بنا نیست افراد و جوامع را انبوهی از آراء و عقاید تلقی کنیم، بلکه می‌توانیم دارای الگوهای منسجم و مبتنی بر بعضی ویژگیهای انسانی قابل تشخیص از حیث روانی

---

* Lucian W. Pye, «Political Culture,» in Joel Krieger, ed., *The Oxford Companion to Politics of the World* (New York: Oxford University Press, 1993), pp. 712–713.

1. sample survey

بدانیم و تحلیل کنیم. بدین ترتیب، علوم سیاسی قادر به‌بهره‌برداری از پیشرفتهای محصول روانشناسی و مردم‌شناسی و جامعه‌شناسی می‌شود.

فرهنگ سیاسی عمدتاً در نتیجهٔ تأثیر بررسی مهم و ماندگار آمند و وربا، فرهنگ مدنی[1]، مفهومی مستقر و جاافتاده شد. آمند پیشتر با نوشتن مقالهٔ پربار «نظامهای سیاسی تطبیقی[2]» باعث تحریک علاقه به‌این مفهوم شده بود. در آن مقاله آمده بود: «بستر هر نظام سیاسی، الگوی خاصی از جهت گیری به‌سوی کنش سیاسی است.»

مفهوم فرهنگ سیاسی بزودی وسیعاً پذیرفته شد؛ ولی در این مدت تفاوتهای معتنابه، چه از حیث روش و چه به‌لحاظ مسائل مورد توجه، در بررسی آن وجود داشته است. استفاده از نمونه‌پژوهیهای دقیق از فرهنگ مدنی آمند و وربا منشأ گرفت و در کتاب دیگر ایشان، دیداری مجدد از فرهنگ مدنی[3]، تکرار شد، و از آن زمان تاکنون در بسیاری آثار مهم ادامه داشته است. دومین روش رایج، فرایندهای اجتماعی شدن را بیشتر مورد توجه قرار داده است که هم در شکل‌گیری و هم در انتقال فرهنگهای سیاسی اهمیت تعیین‌کننده داشته‌اند. در سومین روش، به‌سنتهای تاریخی توجه می‌شود، با تأکید ویژه بر تداومها و دگرگونیها در فرایند مدرن‌سازی. و سرانجام موردپژوهیهاست[4] که عموماً با مسائل مهم نظری یا سیاست گذاری سروکار دارد، مانند اینکه تا کجا می‌توان با سیاست گذاریهای عمدی یا از طریق عملیات نهادهای مشخص، از قبیل رسانه‌های جمعی، فرهنگها را تغییر داد.

گرچه قدر محاسن روشهای مختلف بیش از پیش دانسته است و از روشها و مفاهیم تند و افراطی به‌طور محسوس اعراض می‌شود، هیچ کاهشی در مناظره‌های پرحرارت دربارهٔ مفهوم فرهنگ سیاسی به‌چشم نمی‌خورد. احتمالاً بنیادی‌ترین این مناظرات بر سر تبیین دگرگونی سیاسی با عنایت به‌دوام و پایداری فرهنگها بوده است. در دهه‌های ۱۹۶۰ و ۱۹۷۰، فرهنگ سیاسی مفهومی برخاسته از محافظه کاری و حتی ارتجاع تلقی می‌شد و منفور بود. بعضی عقیده داشتند که مائوتسه‌تونگ و فیدل کاسترو و دیگر رهبران انقلابی با موفقیت تفکر توده‌ها را در کشورهای خود تغییر داده‌اند و، بنابراین، محدودیتهای فرضی فرهنگ صرفاً نمایندهٔ قیادت طبقات فئودال و

1. Gabriel A. Almond and Sidney Verba, *The Civic Culture* (Boston, 1963).

2. G. A. Almond, «Comparative Political Systems,» *Journal of Politics* 18, No. 1 [August 1956]: 391–409.

3. G. A. Almond and S. Verba, *The Civic Culture Revisited* (Boston, 1986).

4. case studies

بورژواست که با انقلاب خرد و متلاشی خواهد شد. اما رفته‌رفته تا اواسط دههٔ ۱۹۸۰ آشکار شد که ادعاهای کمونیستها که می‌گفتند «انسانهایی نوین» به‌وجود آورده‌اند عمدتاً ظاهرسازیهای تبلیغاتی است، و مردم در تمام کشورهای سوسیالیستی رویهمرفته مانند گذشته همان فرهنگهای ملی خویش را به‌ظهور می‌رسانند. همچنین هرچه از دههٔ ۱۹۶۰ دورتر می‌شویم، درک بیشتری پدید می‌آید از اینکه اغتشاشهای آن دهه در امریکا که با جنگ ویتنام و نهضت حقوق مدنی مرتبط بود، نه مبین دگرگونیهای انقلابی در فرهنگ سیاسی امریکا، بلکه نمودار به‌صحنه آمدن چیزی بود که سموئل هانتینگتن نام آنرا «ناهماهنگیهای» عارض بر ذات «مرام امریکایی» گذاشته و همیشه به‌علت آرمانهای متعارض، حاوی تناقضها و بلاتکلیفیهایی بوده است[1].

مسألهٔ دگرگونی را نظریه‌پردازان طرفدار انتخاب عقلانی[2] از نظرگاه ایده‌ئولوژیک مقابل مطرح کرده‌اند. آنان مصرانه می‌گویند که منافع شخصی عموماً بر استعدادها و آمادگیهای فرهنگی می‌چربد. مثلاً سموئل پاپکین[3] و رابرت بیتز[4] نشان داده‌اند که، در کشورهای جهان سوم، روستاییان اگر عوامل مشوّقهٔ مثبت وجود داشته باشد، رفتار خویش را تغییر می‌دهند. از طرف دیگر، آرون ویلداوسکی[5] استدلال کرده است که ترجیحاتی که اساس تصمیم قرار می‌گیرد محصول یادگیری فرهنگی است، و لذا تعبیر مردم از منافع شخصی در فرهنگ ریشه دارد.

استدلال به‌هواداری از انتخاب عقلانی رابطهٔ نزدیک دارد با رأی کسانی که در نظریهٔ فرهنگ سیاسی تردید می‌کنند و اهمیت ساختارها را در تعیین رفتار مورد تأکید قرار می‌دهند. به‌عقیدهٔ اهل مکتب «بازگردانیدن دولت»، نگرشها و ارزشها اهمیت ندارند؛ آنچه در شکل دادن به‌توسعهٔ ملی دارای اهمیت قطعی است، نهادهای اساسی دولت و جامعه است. اینگونه نهادها (و از جمله ساختارهای طبقاتی) هنجارهای حائز مقام نخست در تاریخند و به‌فرهنگها شکل می‌دهند. منتها جای تردید است که علیت تنها در یک جهت حرکت کند. رأی متین‌تر شاید

---

1. Samuel Huntington, *American Politics: The Promise of Disharmony* (Cambridge, Mass., 1981).
2. rational choice
3. Samuel Popkin, «Choosing Preferences by Constructing Instiutions: A Culture Theory of Preference Formation,» *American Political Science Review* 81, No. 1 [March 1987]: 3–21.
4. Robrt Bates, *Rural Responses to Industrialization* (New Haven, Conn., 1976).
5. Aaron Wildavsky, *The Rational Peasant* (Berkeley, Calif., 1979).

این باشد که فرهنگ و ساختار رابطهٔ متقابل نزدیک دارند و هریک در دیگری تأثیر می‌گذارد و محال است تعیین کرد که کدام مهمتر است.

علاقه به‌فرهنگ سیاسی تا اواخر دههٔ ۱۹۸۰ رفته‌رفته تجدید شد و به‌درجهٔ شایان توجهی رسید. بحران دولتهای کمونیستی نه‌تنها باعث گمان‌ورزی در این زمینه شد که به‌چه دلایلی فرهنگهای ملی تحت حکومتهای مارکسیست‌ـ‌لنینیستی همگن و یکدست نشدند، بلکه سؤالهایی پیش آورد دربارهٔ امید نسبی به‌توسعهٔ دموکراتیک در نظامهای قدرتمدار پیشین.

یکی از جهات دیگر تجدید علاقه به‌فرهنگ، تفاوت بارز الگوهای توسعه در کشورهای جهان سوم بود. اقتصاد کشورهای دارای سنن کنفوسیوسی که تازه گام در راه صنعت‌گستری گذاشته‌اند با موفقیت چشمگیر قرین بوده است. در مقابل، سایر کشورهای کمتر توسعه‌یافته همچنان با رکود دست بگریبانند. این امر دانشمندان را به‌بررسی مجدد رابطهٔ فرهنگ با توسعهٔ اقتصادی برانگیخته است. کامیابیهای اقتصادی فوق‌العادهٔ ژاپن همچنین موجب علاقه به‌نقش فرهنگ در جوامع پیشرفتهٔ صنعتی شده است. بررسی اقتصاد سیاسی که با تأکید بر تحلیل عقلانی سیاست‌گذاری آغاز شده بود، اخیراً به‌طور روزافزون بازگشته است به‌آن نوع مسائل مربوط به‌فرهنگ و جامعه که نخست مورد مطالعهٔ ماکس وبر و امیل دورکم و تالکت پارسنز قرار گرفته بود. فرهنگ سیاسی همچنین به‌این دلیل نقش بزرگتری در بررسی کشورهای پیشرفتهٔ صنعتی به‌دست آورده است که، به‌قول رانلد اینگلهارت[1]، وقتی کشورها از ثروت و نعمت بیشتر بهره‌مند می‌شوند، مسائل مربوط به‌ارزشهای فرهنگی جای ضروریات اساسی زندگی را می‌گیرند و در سیاست محوریت پیدا می‌کنند.

در دههٔ ۱۹۹۰ شاهد ادامهٔ علاقه به‌مدخلیت عوامل فرهنگی خواهیم بود، زیرا در برنامه‌های سیاسی در سراسر جهان تأکید بر حقوق بشر و حاکمیت قانون و «گذر به‌دموکراسی» خواهد بود. دانشمندان علوم سیاسی هرگاه پرسشهایی دربارهٔ نگرشها و ارزشهای اساسی سیاست دموکراتیک مطرح کنند، ناگزیر خواهند بود بازگردند به‌مسائل محوری که آمند و وربا در آغاز تحقیق منظم در فرهنگ سیاسی با آنها روبرو شدند.

1. Ronald Inglehart, *Changing Culture* (Princeton, N.J., 1989).

ارنست رنان

ملت چیست؟*

روز ۱۱ مارس ۱۸۸۲، ارنست رنان (۹۲ـ۱۸۲۳)، دانشمند و مورخ و زبانشناس و دین‌پژوه نامدار فرانسوی، در سوربن خطابه‌ای زیر عنوان این مقاله ایراد کرد که هنوز کلمات آن در مغزهای موافقان و مخالفان طنین‌انداز است و از آن زمان تاکنون تقریباً در هر پژوهش معتبری دربارهٔ مسألهٔ ملت و ملیت و ملیت‌خواهی آرائی در تأیید یا رد آن ابراز شده است. متن این خطابه بعدها در مجموعهٔ گفتارهای رنان به‌چاپ رسید و خود وی در مقدمهٔ آن کتاب نوشت: «بخشی که در این مجلد برای آن بالاترین اهمیت را قائلم سخنرانیی است به‌نام 'ملت چیست؟' که هر جزء آن‌را به‌دقت تمام سنجیده‌ام و به‌منزلهٔ مرامنامهٔ من در زمینهٔ امور انسانی است. امیدوارم هنوز پس از آنکه کشتی تمدن در نتیجهٔ ابهام واژه‌های ملت و ملیت و نژاد به‌گل نشسته است، یاد این صفحات زنده باشد.» امروز که بعد از ظهور و سقوط انواع ایده‌ئولوژیها، مشکل ملیت نه‌تنها هنوز باقی است، بلکه همچنان در دلها شعله می‌کشد و در چهار گوشهٔ جهان ــ از پیشرفته‌ترین تا بدوی‌ترین ــ آتش تفرقه و ستیزه برمی‌انگیزد و آیندهٔ عالم را با دشوارترین پرسشها روبرو کرده است، ما نظر به‌اهمیت تاریخی گفتار رنان، بی‌مناسبت ندیدیم که، بدون هیچ داوری، شاه‌بیتهای آن‌را باز به‌نظر هم‌میهنان برسانیم.

ع. ف.

می‌خواهم مفهومی را با شما در میان بگذارم و تحلیل کنم که به‌ظاهر ساده و روشن می‌نماید اما به‌خطرناکترین سوء‌تفاهمها می‌انجامد... خطای بزرگی که

---

* Ernest Renan, «Qu'est-ce qu'une Nation?» *Discours et Conférences*, Paris: Calman-Lévy, 1887, pp. 277–310.

مردم روزگار ما مرتکب می‌شوند این است که ملت و نژاد را با هم اشتباه می‌کنند و حاکمیتی مشابه حاکمیت اقوام برای گروههای نژادی یا، به‌عبارت بهتر، گروههای زبانی قائلند. اجازه بدهید دربارهٔ این مسایل دشوار که حتی کوچکترین اشتباه و التباس معانی الفاظ در آنها خطاهای فاجعه‌بار بوجود می‌آورد دقیقتر سخن بگوییم، زیرا الفاظ پایهٔ استدلالهای ما را تشکیل می‌دهند...

از پایان امپراتوری روم یا، به‌تعبیر بهتر، از زمان اضمحلال امپراتوری شارلمانی، اروپای غربی به‌نظر می‌رسد به‌ملتهای مختلف منقسم شده باشد که گاهی برخی از آنها خواسته‌اند، بدون اینکه به‌نحو قطعی و پایدار به‌مقصود برسند، بر دیگران قیادت اعمال کنند. هدفی که شارل پنجم و لویی چهاردهم و ناپلئون اول نتوانستند به‌آن واصل شوند، احتمالاً هیچ‌کس دیگری در رسیدن به‌آن کامیاب نخواهد شد. تأسیس امپراتوریهای جدیدی مانند امپراتوری روم یا امپراتوری شارلمانی محال است. تقسیم اروپا آنچنان وسعتی یافته که هرگونه کوشش برای تسلط بر همگان، بی‌آنکه بسرعت به‌ائتلاف بینجامد و ملت بلندپرواز را دوباره به‌حدود طبیعی خود بازگرداند، امکان‌پذیر نیست...

ملت به‌این معنا در تاریخ چیزی تازه است... ویژگی این ملتهای مختلف، جوش خوردن جمعیتی است که هر ملت از آن تشکیل می‌شود. هیچ چیزی شبیه این در ترکیه [عثمانی] وجود ندارد که ترک و اسلاو و یونانی و ارمنی و عرب و سوری و کرد امروز در آن همان‌قدر از یکدیگر متمایزند که روز اول تسخیر سرزمینشان بودند... اما حتی از قرن دهم [میلادی] ملاحظه می‌شود که همهٔ ساکنان فرانسه، فرانسوی‌اند. از هوگ کاپه[۱] به‌بعد، اندیشهٔ اختلاف نژاد از آثار نویسندگان و شاعران فرانسوی رخت برمی‌بندد. فرق میان نجبا و سرفها سخت محل تأکید است، ولی این به‌هیچ‌روی به‌معنای اختلاف نژاد نیست...

این قوانین بزرگ حاکم بر تاریخ اروپای غربی واضحتر خواهند شد اگر در مقابل رویدادهای اروپای شرقی گذاشته شوند. حتی با وجود تاج پادشاهی استفانوس قدیس، مجارها و اسلاوها هنوز امروز همان‌قدر از یکدیگر متمایزند که

---

۱. Hugues Capet (۹۹۶ـ۹۴۰ میلادی). پادشاه فرانسه از ۹۸۷ میلادی تا هنگام مرگ. (مترجم)

هشتصد سال پیش بودند. در بوهم، چکها و آلمانیها مانند آب و روغن از هم جدا مانده‌اند. سیاست ترکان [عثمانی] به‌منظور تفکیک ملیتها از یکدیگر بر حسب دین و مذهب وخیم‌ترین عواقب را در پی داشته و به‌ویرانی خاورمیانه انجامیده است، زیرا رکن اساسی هر ملتی این است که افراد آن باید نه‌تنها در بسیاری چیزها شریک باشند، بلکه همچنین بسیاری امور را فراموش کنند. هر فرانسوی لازم است [کشتار] شب عید بارتلمه و قتل عامهای قرن سیزدهم [میلادی] در جنوب را از یاد برده باشد. شمار خانواده‌هایی در فرانسه که بتوانند ثابت کنند نسبت آنها به‌فرانکها می‌رسد به‌ده هم بالغ نمی‌شود، و تازه دلایلی که بیاورند ناقص خواهد بود چون توالد و تناسل محصول آمیزش گروههای مختلط، هر تبارنامه‌ای را می‌تواند مخدوش کند...

برخی از دانشمندان علم سیاست بر این نظرند که ملت در مرتبهٔ نخست حاصل کار دودمانی است که در قدیم سرزمینی را تسخیر کرده‌اند و تودهٔ مردم اول آن کشورگشایی را پذیرفته‌اند و سپس به‌نسیان سپرده‌اند... ولی آیا چنین قانونی علی‌الاطلاق معتبر و صحیح است؟ یقیناً نه. سویس و ایالات متحد امریکا بتدریج در نتیجهٔ تراکم افزایشهای پیاپی پدید آمده‌اند و بنیادشان بر هیچ دودمانی [از فرمانروایان] نیست... بنابراین، باید تصدیق کرد که ملت می‌تواند بدون اصل دودمانی وجود داشته باشد، و حتی ملتهایی که به‌دست دودمانها تشکیل شده‌اند ممکن است بدون از دست دادن هویت خویش از یکدیگر جدا شوند. در برابر حقوق دودمانی، حق ملیت قد علم کرده است. ولی این حق را بر چه واقعیت مشخص و ملموسی می‌توان تأسیس کرد؟

۱) عده‌ای می‌گویند که اساس آنرا ممکن است نژاد قرار داد. تقسیمات ساختگی مولود گذشته‌های فئودالی و زناشوییهای شهریاران و شاهزادگان و کنگره‌های دیپلماتیک اکنون منسوخ است. آنچه استوار و دائمی است نژاد هر قوم است که حقی مشروع ایجاد می‌کند. بر طبق این نظریه، آلمانیها حق دارند اعضای پراکندهٔ خانوادهٔ ژرمن را پس بیاورند، ولو اعضا خود مایل به‌چنین انضمام و الحاقی نباشند. بدینگونه، حقی ابتدایی نظیر حق الاهی پادشاهان ایجاد می‌شود. ولی این استدلالی بسیار عقیم و نادرست است که غلبهٔ آن تمدن اروپا را به‌ویرانی خواهد کشید...

اساس سیاست خویش را تحلیلهای نژادی قرار دادن به‌معنای پی‌ریزی آن بر توهمات و خیالهای پوچ است. والاترین کشورها ــ یعنی انگلستان و فرانسه و ایتالیاــ همان کشورهایی هستند که خون در آنها از همه‌جا مخلوط‌تر است. آلمان هم از این قاعده مستثنا نیست... نژاد، به‌معنایی که ما مورخان می‌فهمیم، چیزی است که تاریخ آن‌را می‌سازد و برمی‌اندازد. نژادپژوهی از جهت تاریخ‌پژوهی دارای اهمیت بسیار است، اما در سیاست جایی ندارد... آیا آلمانیها که درفش نژادشناسی را چنین بلند برافراشته‌اند، نمی‌بینند که روزی اسلاوها ممکن است نام روستاهای ساکس[1] و لوزاس[2] را تحلیل کنند و به‌جستجوی نشانه‌های ساکنان قدیم آن نواحی بروند که مدتهاست مرده‌اند، و از آلمانیها بخواهند که در مورد کشتار و برده کردن نیاکانشان در عهد اوتوی اول و دوم و سوم [امپراتوران مقدس روم و شاهان آلمان از ۹۳۶ تا ۱۰۰۲ میلادی] حساب پس بدهند؟ پس برای همهٔ ما بهتر است که بدانیم چگونه فراموش کنیم.

۲) آنچه دربارهٔ نژاد گفتیم دربارهٔ زبان نیز متساویاً صادق است. زبان ممکن است ما را به‌اتحاد فرا خواند، ولی مجبور به‌این کار نمی‌کند... زبانها در طول تاریخ شکل می‌گیرند، و این امر کمتر اطلاعی به‌ما دربارهٔ اهل هر زبان می‌دهد. به‌هر تقدیر، هنگامی که پای سرنوشت گروهی در میان است که می‌خواهیم به‌آن دست اتحاد دهیم و با هم زندگی کنیم یا بمیریم، زبان نباید آزادی انسانی ما را سلب کند...

کسانی هستند که هوای آزادی را که در اردوی پهناور بشریت می‌توان استنشاق کرد ترک می‌گویند تا خویشتن را در گروهک هموطنان محبوس کنند. هیچ چیز برای روح و ذهن بدتر یا به‌حال تمدن دردسرآفرین‌تر از این نیست. ما نباید این اصل اساسی را رها کنیم که آدمی پیش از آنکه در محدودهٔ فلان زبان محبوس شود یا فردی از افراد فلان نژاد باشد یا پیروی از فلان فرهنگ را پیشه کند، موجودی خردمند و اخلاقی است. بالاتر از فرهنگ فرانسوی یا آلمانی یا ایتالیایی، فرهنگ انسانی است. به‌بزرگان عصر رنسانس بنگرید که نه فرانسوی بودند، نه ایتالیایی، نه

---

۱. (به‌آلمانی زاکسن) سرزمینی در شمال‌غربی آلمان که مرکز عمدهٔ آن لایپزیک است. (مترجم)

۲. (به‌آلمانی لاوزیتس) ناحیه‌ای در خاور آلمان و جنوب‌غربی لهستان که مردمش تبار اسلاو دارند و تا اوایل قرن نوزدهم بخشی از ساکس بود. (مترجم)

آلمانی، بلکه با الفتی که با روح عهد باستان داشتند، راز پرورش حقیقی روح و ذهن آدمی را یافته بودند و خویشتن را از صمیم دل وقف آن می‌کردند ــو چه خوب عمل می‌کردند!

۳) دین نیز بنیاد کافی برای تأسیس ملتهای امروزی فراهم نمی‌کند... می‌توان کاتولیک یا پروتستان یا یهودی یا اهل مذهب شک و تعطیل (لاادری) بود و در عین حال فرانسوی یا انگلیسی یا آلمانی. دین و مذهب امری فردی شده است و به‌وجدان هرکسی مربوط می‌شود...

۴) اشتراک منافع و مصالح به‌یقین پیوندی محکم میان آدمیان برقرار می‌کند. ولی آیا منافع و مصالح برای ایجاد ملت کافی است؟ به‌عقیدهٔ من، نیست. اشتراک منافع معاهدات تجاری به‌وجود می‌آورد. ملیت، از این گذشته، امری عاطفی است؛ در آن واحد هم تن است و هم جان. تشکیل اتحادیهٔ گمرکی، میهن ایجاد نمی‌کند.

۵) جغرافیا، یا به‌قول معروف، مرزهای طبیعی محققاً سهمی شایان توجه در تقسیم کشورها دارند... ولی آیا همداستان با بعضی کسان می‌توان گفت که چون مرزهای هر ملت روی نقشه رقم می‌خورند، ملت حق دارد رأساً داوری کند و تصمیم بگیرد که چه چیزی برای کامل کردن خطوط پیرامونش ضروری است و باید به‌فلان کوه یا رودی برسد که از پیش خود برای آن کیفیتی خاص قائل است؟ من نظریه‌ای از این خودسرانه‌تر و مصیبت‌بارتر سراغ ندارم. هر تجاوز و خشونتی را می‌توان با آن موجه جلوه داد. می‌توان از دلایل استراتژیک سخن گفت. البته هیچ چیزی مطلق و بی‌قید و شرط نیست و باید بعضی ضرورتها را پذیرفت. ولی کار نباید به‌افراط بکشد، وگرنه همه‌کس مدعی چیزی خواهد شد که از لحاظ استراتژیک به‌سود اوست و، در نتیجه، جنگی پایان‌ناپذیر درخواهد گرفت...

ملت یعنی روح، یعنی اصلی روحی و معنوی... وجود آن مساوی وجود همبستگی بزرگ زاییدهٔ احساس فداکاریهاست: فداکاریهایی که در گذشته شده است و شخص باز هم آماده است در آینده بکند. وجود ملت مستلزم وجود نوعی گذشته است، ولی اکنون نیز از برکت واقعیتی ملموس تجدید می‌شود: واقعیت قبول و رضا که مظهر بارز آن، تمایل به‌ادامهٔ زندگی مشترک است. صرف وجود ملت به‌معنای رأی روزانهٔ همگان به‌ادامهٔ هستی آن است، همان‌گونه که وجود فرد مساوی با

خواست دائم وی به‌ادامهٔ زندگی است. من خوب می‌دانم که این امر آنچنان مانند حق الاهی دارای جنبهٔ متافیزیکی نیست و از لحاظ خشونت به‌پای حق ادعایی تاریخی نمی‌رسد... ما مجردات متافیزیکی و الاهی را از پهنهٔ سیاست بیرون رانده‌ایم. اکنون چه چیز باقی است؟ انسان و خواستها و نیازهایش باقی است. به‌من خرده خواهید گرفت که تجزیه و مآلاً فرو ریختن ملتها پیامد طرز تفکر کسانی است که موجودات انداموار کهنه و تابع ارادهٔ مردمانی اغلب نابخرد را می‌ستایند. البته پیداست که در این‌گونه امور، دربارهٔ اصول نباید مبالغه کرد. چنین اصولی را فقط می‌توان به‌نحو بسیار کلی بکار برد. اراده و خواست آدمی تغییر می‌کند؛ ولی چیست که در این دنیا تغییر نکند؟ ملتها ازلی و ابدی نیستند. آغازی داشته‌اند و انجامی خواهند داشت. احتمالاً کنفدراسیون اروپا جانشینشان خواهد شد. اما این قانونی نیست که در سده‌ای که در آن به‌سر می‌بریم حکمفرما باشد. در حال حاضر، وجود ملتها نیکو و بلکه ضروری است. وجودشان ضامن آزادیی است که اگر جهان یک قانون و یک فرمانروا داشت، از دست می‌رفت...

استنلی بن

ناسیونالیسم چیست؟*

واژهٔ «ناسیونالیسم»[1] را می‌توان دست‌کم به‌پنج معنای مختلف تعریف کرد:

۱. گونه‌ای احساس وفاداری به‌ملتی خاص (یعنی قسمی میهن‌پرستی[2]).

۲. در مورد مشی و سیاست، تمایل به‌رعایت منافع ملت خویش بتنهایی، بویژه در حالتهایی که پای رقابت با منافع ملتهای دیگر در میان باشد.

۳. اهمیت اساسی دادن به‌صفات ویژهٔ هر ملت و، بنابراین

۴. قول به‌لزوم حفظ فرهنگ ملی.

۵. اعتقاد به‌این نظریه در سیاست و مردم‌شناسی که نوع بشر بطبع منقسم به‌ملتهاست، و بعضی ملاکهای معین برای تشخیص هر ملت و افراد آن وجود دارد، و هر ملتی حق دارد از خودش حکومتی مستقل داشته باشد، و دولتها تنها به‌این

* Stanley I. Benn, «Nationalism,» *Encyclopedia of Philosophy*, ed. Paul Edwards, 1967.

۱. واژهٔ فرانسهٔ «ناسیونالیسم» (یا به‌انگلیسی «نشنالیزم») از ترکیب صفت «ناسیونال» (یا «نشنال») به‌معنای «ملی» (از «ناسیون» = ملت) + پسوند «ایسم» ساخته شده است. در فارسی آن‌را ملی‌گرایی و ملیت‌گرایی و ملت‌پرستی و ملت‌خواهی و امثال آن ترجمه کرده‌اند. ولی بعضی معتقدند همهٔ این ترجمه‌ها غلط است چون ملت مساوی «ناسیون» (یا «نیشن») نیست و بانی این اشتباه مترجمان زمان مشروطهٔ ما بوده‌اند، و ملت در عربی و در زبان ما در قدیم به‌معنای دین و کیش و شریعت و آیین یا مردمانی تابع یک کیش و آیین بوده است، و از این گذشته، این لفظ در زبانهای فعلی غربی به‌معنای کشور نیز هست که مفهوم حاکمیت دولتی در آن مستتر است (چنانکه مثلاً به‌جای سازمان ملل متحد می‌بایست گفته شود سازمان کشورهای متحد). ورود به‌این بحث در اینجا بی‌مورد است زیرا کل این مقاله مربوط به‌این موضوع است. فقط تذکر می‌دهیم که این قبیل ابهامها در اصل کلمهٔ «ناسیون» نیز وجود دارد و بسیاری دعواها از همین مایه می‌گیرد. (مترجم)

2. patriotism

شرط مشروعیت دارند که مطابق این اصل تشکیل شده باشند، و سرانجام اینکه جهان از جهت سیاسی فقط به‌این شرط سازمان صحیح پیدا می‌کند که هر ملتی یک دولت داشته باشد و هر دولتی منحصراً از تمامی یک ملت تشکیل شود.

ماهیت و ملاکهای ملیت

اصول و نظریه‌های متعلق به‌اقسام ۴ و ۵، از اواخر سدهٔ هجدهم رواج پیدا کردند. البته، بدون شک، تعلق خاطر شخص به‌ملت خویش و اعتقاد به‌اینکه، مثلاً، انگلیسیها جملگی ملتی انگلیسی تشکیل می‌دهند، سابقه‌ای بس درازتر از این دارد. آدمیان همیشه چنین تعلق خاطری به‌نوعی «گروه خودی[1]» ــ اعم از ایل و قبیله و شهر و ملت ــ داشته‌اند و، مطابق با آن، احساس کرده‌اند که هرکه از خودشان نیست بیگانه است (و احیاناً در او به‌چشم عناد و دشمنی نگریسته‌اند). ولی باید دید ویژگی ملتها چیست و چه چیز آنها را از اقسام دیگر گروهها ممتاز می‌کند.

تعریف ملت بر حسب دولت. ایده‌ئولوگ انقلابی فرانسوی، آبه سی‌یس، در ۱۷۸۹ نوشت: ملت «اتحادیه‌ای از افرادی است که یک قانون بر آنان حکومت کند و یک مجمع قانونگذاری نمایندهٔ ایشان باشد.» پس بنا به‌این تصور، وحدت و هویت ملت فرع بر تشکیلات سیاسی است، و دولت تقدم منطقی بر ملت دارد. نظر سی‌یس مطابقت داشت با اصل قرار دادن فرد یا جزء تجزیه‌ناپذیر در تلقی پدیدهٔ گروه، و این اعتقاد که لاک یکی از شارحان و مدافعان نوعی آن بشمار می‌رفت، از خصوصیات بیشتر نظریه‌های اجتماعی در نهضت روشنگری در قرن هجدهم بود. متفکران و نویسندگانی مانند دیدرو و کندورسه بر این نظر بودند که باید فرض کرد افراد با تأسیس نظام سیاسی موافقند، زیرا (و از این حیث) که چنین کاری به‌نفع فردی و جمعی آنان است. منفعت یا مصلحت همگانی که بدینگونه بوجود می‌آید، پایه و دلیل مکلف بودن به‌حفظ نظام مذکور و دفاع از آن است و دولت، به‌عنوان موضوع این منفعت، بخصوص مورد وفاداری قرار می‌گیرد. کسانی که در چنین منفعت مشترکی سهیم باشند، قوم[2] یا ملتی واحد تشکیل می‌دهند. مؤید این نظر

1. in-group
2. people

دربارهٔ ملیت، استعمال مترادف دو واژهٔ «تابعیت[1]» و «ملیت» در بسیاری موارد در کلام متداول روزانه است. (روزگاری این حکم در مورد مصطلحات حقوقی نیز صدق می‌کرد، ولی اکنون بسیاری از دولتها میان حقوق و تکالیف ناشی از تابعیت و ملیت فرق می‌گذارند). اگر بخواهیم بین تابعیت و ملیت تمیز بگذاریم، این کار را عمدتاً بدین وسیله انجام می‌دهیم که تابعیت را به‌امور سیاسی و وضع حقوقی محدود می‌کنیم، و در تعیین ملیت، ملاکهایی بکار می‌بریم مانند محل تولد و پدر و مادر و زبان و سنت فرهنگی.

تعریف ملت بر حسب زبان و فرهنگ. تصور ملیت به‌معنای زبان و فرهنگ، در اواخر قرن هجدهم و عمدتاً به‌وسیلهٔ آثار برخی از متفکران و نویسندگان آلمانی همچون هردر[2] و نوالیس[3] و اشلایرماخر[4] و فیشته[5] و به‌عنوان رکنی از ارکان ایدئولوژی ناسیونالیستی، صورت بیان یافت و بسط و تفصیل پیدا کرد. انقلابگران فرانسوی معتقد بودند که ملت گروهی از افراد است که همه تابع یک نظام سیاسی باشند. اما آلمانیها بر این نظر بودند که خداوند و طبیعت ملتها را از یکدیگر تفکیک کرده‌اند، و هر ملت دارای خصلت ویژه‌ای است که با زبان مشترک آن ملت ارتباط نزدیک دارد، و چون زبان حامل سنتهاست و احساسات و نمادها و پیوندهای عاطفی و اسطوره‌ها را انتقال می‌دهد، پس سهیم بودن در هر زبان بومی به‌معنای سهم بردن از فرهنگی مشترک است. به‌نوشتهٔ اشلایرماخر: «هر زبانی مساوی با طرز فکر مخصوصی است، و آنچه به‌یک زبان اندیشیده می‌شود هرگز ممکن نیست همان‌طور به‌زبان دیگری تکرار گردد.» این تصور از ملیت کم‌کم با نظریه‌ای متافیزیکی پیوستگی پیدا کرد که پیروان آن عقیده داشتند هر ملتی مظهر روح یا معنای کلی[6] دیگری است که آن نیز به‌نوبهٔ خویش جلوه‌ای از جمال حق است، و

1. citizenship

۲. J.G. Herder (۱۸۰۳ـ۱۷۴۴). فیلسوف و ادیب آلمانی (مترجم)

۳. Novalis (نام اصلی: Friedrich von Hardenberg ۱۸۰۱ـ۱۷۷۲). شاعر آلمانی. (مترجم)

۴. F.E.D. Schleiermacher (۱۸۳۴ـ۱۷۶۸). فیلسوف و متکلم آلمانی. (مترجم)

۵. J.G. Fichte (۱۸۱۴ـ۱۷۶۲). فیلسوف آلمانی. (مترجم)

6. idea

گوناگونی ملتها تنوع هستی را انعکاس می‌دهد، و هر ملتی به‌سهم خود به‌پیشرفت نوع بشر کمک می‌کند، و، از این‌رو، افراد ملت اخلاقاً مکلف به‌حفظ و پرورش ملتند. از اینجا بود که ناسیونالیستهای فرهنگی آلمان، در ابراز واکنش به‌آیین جهان‌میهنی[1] Aufklärung (یا نهضت روشنگری در آن سرزمین) که به‌فرانسه تمایل داشت، با وجود جنبهٔ ناسیونالیستی افکارشان، همچنان به‌ملتها در منظر عام بشریت می‌نگریستند و معتقد بودند که هر ملتی باید سهم خویش را در سرگذشت پرفراز و نشیب آدمیزاد ادا کند.

این دسته از متفکران و نویسندگان عقیده داشتند که وجود ملت وابسته به‌تصمیم یا وقوف افراد آن نیست؛ افراد نمی‌توانند تصمیم به‌عدم عضویت در ملت خویش بگیرند، زیرا وجود ملت است که به‌آگاهی ایشان شکل می‌دهد؛ ملت آلمان به‌این جهت هستی طبیعی یافته است که کسانی که بنا به‌سنن آلمانی بار آمده‌اند ذاتاً با انگلیسیها یا فرانسویها تفاوت دارند. بنابراین، یک آلمانی که بخواهد میمون‌وار، فی‌المثل، از فرانسویان تقلید کند، مانع شکوفندگی ذات و سرشت خویش می‌شود و باید به‌آنچه، از جهت او، چیزی ساختگی و درجهٔ دوم است، قناعت کند.

تعریف ملت بر حسب میراث مشترک. تصور ملیت به‌معنای زبان و فرهنگ، در ۱۸۸۲ در خطابهٔ مشهوری به‌نام «ملت چیست؟» سخت مورد تردید ارنست رنان قرار گرفت. رنان می‌گفت خطاست که کسی ملتها را با گروههای قومی یا زبانی اشتباه کند. اصل و ریشهٔ مشترک نژادی یا زبان یا دین یا منافع اقتصادی مشترک یا حقایق جغرافیایی، برای تشکیل ملت کفایت نمی‌کند. ملتهایی هستند، مانند سویسیها، که در اینگونه ویژگیها شریک نیستند، و برخی گروههای زبانی وجود دارند، مانند اقوام انگلیسی‌زبان، که دارای چنین خصوصیاتی هستند ولی ملت واحد تشکیل نمی‌دهند. رنان معتقد بود که آنچه سبب تشکیل ملت می‌شود در مرتبهٔ نخست داشتن تاریخ مشترک است، بویژه تاریخ رنجها و دردها، یعنی گنجینه‌ای مشترک از خاطره‌هایی که مایهٔ همدلی و افتخار باشد. ولی او در عین حال عقیده داشت که مهم است پاره‌ای از چیزها فراموش شوند، زیرا تا زخمهای دیرین

---

1. cosmopolitanism

التیام نیابند، حس سهیم بودن در یک سنت مشترک قهرمانی پدید نخواهد آمد. بنابراین، دومین شرط وجود ملیت، خواست و ارادهٔ با هم زیستن و زنده نگاه داشتن میراث مشترک است. به گفتهٔ رنان: «[دو] شرط ضروری پدید آمدن یک قوم این است که [مردم] متفقاً کارهای بزرگ کرده باشند و بخواهند باز هم دست به‌چنین کارها بزنند... صرف وجود ملت... به‌منزلهٔ [جواب مثبت] به‌یک همه‌پرسی روزانه است.»

ولی حتی به‌فرض اهمیت اینکه شخص خویشتن را همبسته با سنتی مشترک در حیات ملت بداند، باز جای تردید است که تعبیر مجازی خاطرات مشترک، چندان تأثیری در روشن کردن این امر داشته باشد که آنچه به‌سنت ملی وحدت و مداومت می‌دهد، چیست. خاطره از جهت خودشناسی و هویت فردی مهم است، اما افراد به‌این معنا نمی‌توانند به‌خاطر بیاورند که پیش از تولد آنان چه روی داده است. همچنین نیاکان قهرمانشان لازم نیست رابطهٔ تکوینی با ایشان داشته باشند. یک فرانسوی فقط به‌معنای مجازی می‌تواند ادعا کند که ژاندارک جدهٔ او بوده است، و تنها به‌این دلیل می‌داند چه کسی را نیای خود بنامد که از پیش شریک در سنن ملی بوده است. هر موقعیتی نیازمند نوع دیگری وفاداری است، و نیاکانی که شخص ایشان را از آن خود می‌داند ممکن است، بر وفق موقع، تفاوت کنند. یک امریکایی یهودی آلمانی‌تبار ممکن است گاهی خویشتن را با جفرسن[1]، گاهی با یهودای مکابه[2] و گاهی با فردریک کبیر[3] همبسته ببیند. وانگهی، افراد ممکن است به‌صرف اینکه با هم در فلان واقعه حضور داشته‌اند در خاطره‌ای شریک باشند، اما داشتن تاریخ مشترک تنها به‌این نیست که همه همان وقایع تاریخی را بدانند؛ به‌این است که خویشتن را با نمادهای تاریخی واحد همبسته ببینند و پیش خود به‌هنرنماییهای واحد بنازند و از اهانتهای واحد احساس خشم کنند.

---

۱. Thomas Jefferson (۱۷۴۳ـ۱۸۲۶). سومین رئیس‌جمهوری امریکا و یکی از بانیان قانون اساسی آن کشور. (مترجم)

۲. Juda Maccabaeus «ناجی و سردار جنگی و شجاع یهود متولد در حدود ۲۰۰ ق.م. و مقتول در سال ۱۶۰ ق.م.... در ادبیات و نوشته‌های تعدادی نویسندگان غربی... نمونهٔ شجاعت و رشادت معرفی شده است.» (لغت‌نامهٔ دهخدا). (مترجم)

۳. پادشاه پروس از ۱۷۴۰ تا ۱۷۸۶ و بانی حقیقی قدرت نظامی آلمان. (مترجم)

یک فرانسوی ممکن است همانقدر که دربارهٔ ژاندارک می‌داند راجع به‌فردریک کبیر نیز بداند؛ اما به‌این جهت فرانسوی است که ژاندارک مال اوست و فردریک مال دیگران. پس ملت جایی وجود دارد که گروهی از افراد بدینگونه به‌مجموعه‌ای از نمادهای مشترک علاقه داشته باشند، و خویشتن را همگروه و سهیم در نگرشی همانند نسبت به‌آن نمادها بدانند، و احساسی از وفاداری و غمخواری به‌یکدیگر داشته باشند که نخواهند آن‌را شامل حال دیگران کنند. البته از لحاظ زبان و دین و قیافه نیز ممکن است ویژگیهایی باشد که تعیین کند چه کسانی باید بدین اوصاف شناخته شوند و اهمیت هریک از آنها احیاناً به‌اختلاف موقعیت، مختلف است.

موقعیت ملت بر حسب سرزمین. یکی از ویژگیهای ملیت که مایهٔ امتیاز آن از بیشتر اقسام دیگر بستگی گروهی می‌شود، رابطهٔ ملت با سرزمین است. اگر گروهی از لحاظ سرزمین بستگی خاصی نداشته باشد، دلیلی نیست که از آن‌پس فرقه یا خانواده یا طبقهٔ اجتماعی خوانده نشود. پس چنین به‌نظر می‌رسد که تصور موطن یکی از ذاتیات تصور ملت است. فرد براستی جهان‌وطن، متعلق به‌جای خاصی نیست. این امر روشن می‌کند که میان دو مفهوم ملت و دولت نسبت نزدیک وجود دارد، چرا که پایهٔ دولت نیز سرزمین است و دولت کسانی را که متعلق به‌آن نباشند تنها تحت شرایطی که رأساً تعیین می‌کند به‌خود راه می‌دهد.

در مواقعی که تاریخ منطقه‌ای حکایت از تعارض میان گروههای مذهبی یا زبانی یا نژادی کند، و هر گروهی در سرزمینی خاص متمرکز باشد، افراد هر گروه خویشتن را گروهی جدا و دارای تاریخی مرتبط با آن سرزمین و مشعر بر تفوق یا تحمل سختیها خواهند دانست. ویژگیهایی که هر گروه را از گروههای اطراف متمایز کند، ویژگیهای مردم متعلق به‌آن سرزمین تلقی خواهد شد، ولو خارج از آن منطقه نیز چنین مردمی پیدا شوند. می‌توان انتظار داشت که هر گروهی از این قبیل که از قدرت محروم باشد، آرزوی استقلال در دل بپرورد و بخواهد شرطهای بهره‌مندی از قدرت و اعتبار در سرزمین خویش را رأساً تعیین کند. هر گروه ملی ممکن است هویت خویش و افراد خود را درگرو خصوصیات متعدد بداند. اینکه، در هر مورد، کدام خصوصیت محور ملیت قرار بگیرد وابسته به‌این است که گروه از

چه طریقی دارای خودآگاهی شده باشد. اغلب اوقات، ملاک گروه برای اینکه بگوید مظلوم واقع شده، همان خصوصیت خواهد بود؛ و همچنین ادعا خواهد شد که موطن گروه ستمدیده همان سرزمینی است که امروز گروه مورد بحث در آن چیرگی دارد یا، تا جایی که خاطرات مشترک نشان می‌دهد، روزگاری در گذشته چیره بوده است.

تعریف ملت برحسب هدف مشترک. با اینهمه، چون ناسیونالیسم غالباً یکی از صورتهای اعتراض است، مفهوم ملت که با آن گره خورده است احتمالاً نه‌تنها به‌برشمردن صفات مثبت گروه خودی، بلکه همانقدر به‌تعیین «گروه بیگانه[1]» هدف تعرض نیز بستگی دارد. مثلاً، در قرن بیستم، ناسیونالیستهای آفریقا و آسیا سخت به‌این متکی بوده‌اند که استعمارگری سفیدپوستان را رد کنند و بخواهند با ایشان برابر دانسته شوند. ولی این امر فی‌نفسه برای تشکیل ملت کافی نیست، زیرا گرچه اینگونه احساسات همه‌جا در افریقای سیاه دیده می‌شود، فقط عدهٔ قلیلی از افریقاییان خویشتن را ملتی واحد می‌دانند و آرزو دارند در یک دولت همه با هم وحدت پیدا کنند. در حقیقت، ناسیونالیسم ممکن است مقدم بر ملت وجود داشته باشد اگر به‌معنای آرزوی گروهی از خواص یا نخبگان دارای تربیت اروپایی برای حصول استقلال در سرزمینی تلقی شود که حدود و ثغور آن‌را یکی از امپراتوریها با توجه به‌جهات اداری و اجرایی تعیین کرده است، نه هیچ‌گونه سنت بومی یا علاقهٔ نمادی. ناسیونالیستهای کشوری مانند غنا باید پس از تبدیل مستعمرهٔ پیشین به‌دولتی جدید، تازه دست به‌کار ایجاد ملت شوند. وجود دولت ممکن است همانقدر از جهت ایجاد ملت اهمیت داشته باشد که وجود ملت برای ایجاد دولت. گواه صحت این ادعا توفیق ایالات متحد امریکا و اتحاد شوروی است[2]. امپراتوری اتریش-هنگری به‌این سبب از هم پاشید که در ایجاد ملتی واحد شکست خورد.

حق تعیین سرنوشت ملی

نظریهٔ ناسیونالیستی در تاریخ معاصر از دو سرچشمهٔ توأم برمی‌خیزد: یکی تصور

---

1. out-group

۲. این مقاله پیش از تحولات اخیر شوروی و فروپاشی نظام مرکزی آن کشور نوشته شده است. (مترجم)

فرانسویان از حاکمیت مردم[1]، و دیگری ناسیونالیسم رمانتیکهای آلمان که شالودهٔ آن مردم‌شناسی بود. دانشمندان علم سیاست در سدهٔ هجدهم، حاکمیت را به‌جای پادشاه، از آن مردم معرفی کردند و بدین وسیله به‌مردم حق دادند که رأساً نوع حکومت خویش را تعیین کنند. این کار متضمن هیچ خطری برای نظام موجود کشورها نبود، و در فرانسه و انگلستان که ملت به‌وجود خویش آگاه بود و حدود و ثغور آن کمابیش با مرزهای جاافتادهٔ کشور مطابقت داشت و دولت از پیش نماد ملیت بود، باعث هیچ‌گونه ادغام‌طلبی[2] نشد. ولی در آلمان و ایتالیا، ملیت از مرزها سرریز شد. سخن بر سر این بود که اگر مردم حاکمیت دارند و، بنابراین، می‌توانند نظام سیاسی دلخواه خویش را برگزینند، و بعلاوه اگر «مردم» باید، صرف‌نظر از وضع موجود کشورها، بر حسب ملیت تعریف شوند، پس خواست و ارادهٔ ملی برای نیل به‌وحدت و استقلال فی حد ذاته موجه است، ولو باعث تجزیهٔ کشورهای موجود و بهم خوردن مشروعیت خاندانهای سلطنتی شود و جوازی قرار بگیرد برای تجاوزات رهایی‌بخش ملی کشوری به‌کشور دیگر. ناسیونالیست ایتالیایی جوزپه ماتسینی در بیان این قضیه راه افراط پیمود و گفت معتقد است خداوند مقدر کرده است که هر ملتی در درون مرزهای طبیعی خویش از وحدت و استقلال سیاسی برخوردار باشد. جان استوارت میل در کتاب حکومت انتخابی[3]، به‌پیروی از خوی معتدل خویش، نظری ملایمتر ابراز داشت و نوشت:

> هر جا که احساس ملیت کمابیش بشدت موجود باشد، می‌توان فرض را بر [لزوم] وحدت جمیع افراد آن ملیت تحت یک حکومت و [تأسیس] حکومتی جدا و مخصوص به‌ایشان قرار داد. معنای این سخن جز این نیست که بگوییم مردم تحت حکومت شایسته است خود مسألهٔ حکومت را فیصله دهند. اگر هر بخشی از نوع بشر در تعیین این امر آزاد نباشد که می‌خواهد به کدام جمع از آدمیان بپیوندد، دیگر معلوم نیست مخیر به‌چه کاری خواهد بود.

---

1. popular sovereignty

۲. Irredentism (از ایتالیایی irredenta = آزادنشده). نظریهٔ کسانی که می‌خواهند سرزمینهایی که کشورشان از آنها محروم شده یا مردم آنها رابطهٔ قومی و نژادی نزدیک با کشور ایشان دارند، در خاک آن ادغام شوند. (مترجم)

۳. J. S. Mill, *Representative Government* (1861). این کتاب به‌قلم آقای علی رامین به‌فارسی ترجمه شده است. (مترجم)

با اینهمه، مفهوم حق تعیین سرنوشت فردی یا جمعی متضمن بسیاری مشکلات بزرگ است. تصور دولت به‌عنوان تشکیلاتی مسلط بر همهٔ افراد در درون مرزهای کشور، با تصور محق دانستن هرکس به‌اینکه مخیر در وفادار ماندن به‌آن است، منافات دارد. البته هرکس حق دارد در این امر منشأ اثر باشد که می‌خواهد چه کسی و چگونه بر او حکومت کند. ولی این به‌معنای حق مشارکت در جریان اخذ پاره‌ای تصمیمهای قانونی است که در آن وجود چارچوب سیاسی مسلم گرفته می‌شود، نه به‌معنای اینکه هرکس به‌دلخواه می‌تواند هرگونه که خواست رفتار کند. مشکل حق جمعی نیز کمتر از این نیست. در عمل، هیچ حدی از تجزیه و جدایی ممکن نیست هرکسی را در منطقه‌ای مانند بالکان در کشور دلخواه او قرار دهد.

اما مسألهٔ اساسی‌تر، فیصله دادن به‌این نکته است که، از جهت حق تعیین سرنوشت، گروه ملی عبارت از چیست. همانگونه که دیروز کنگوییها حق تعیین سرنوشت را از کاتانگا سلب کردند، امروز باز به‌نام وحدت ملی، ناسیونالیستهای غنا این حق را از آشانتیها سلب می‌کنند. اگر آلمانیها ادعا کنند که همهٔ مردم آلمانی‌زبان افراد ملت آلمانند و، بنابراین، باید جزء آلمان باشند، آیا، بر مبنای حق تعیین سرنوشت ملی، برای افراد باصطلاح آلمانی در خارج، اختیاری در این زمینه باقی می‌ماند؟ و اگر اعتراض کنند، به‌عنوان افراد آلمانی معترض شده‌اند یا غیرآلمانی؟ اگر آلمانی، آیا این امر با حق تعیین سرنوشت جمیع مردم آلمان منافات نخواهد داشت؟ پیداست که اگر بنا باشد بر حسب ملاکهای عینی، مانند زبان، دربارهٔ ملیت داوری شود، اصل حق تعیین سرنوشت ملی، صرف‌نظر از تمایلات خرده‌گروه[1] ذی‌ربط، مؤید سیاستهای گسترشی ادغام‌طلبانه خواهد بود، زیرا فرض بر این است که برای ابراز خواست و اراده، بخش بزرگتر مبنای محکمتری از بخش کوچکتر است. ولی اگر قرار باشد ملیت بر پایهٔ ملاکهای ذهنی، مانند ارادهٔ زیستن تحت یک حکومت، مورد قضاوت واقع شود، اینکه خرده‌گروه مزبور امتناع ورزیده بظاهر خود دلیلی کافی بر این خواهد بود که بگوییم بخشی از آن ملت نبوده

---

1. subgroup

است. به‌همین سان، باز ممکن است اقلیتی مخالف در درون آن خرده‌گروه مدعی هویت ملی جداگانه‌ای شود و هکذا الی آخر. اگر کسی ملاکهای ذهنی برای حق تعیین سرنوشت گروه را بپذیرد، دیگر دلیلی برای خودداری از تعمیم آنها برای حق تعیین سرنوشت فردی وجود نخواهد داشت.

ملاکهای عینی اغلب بآسانی قابل اعمال در موارد واقعی نیستند، ولی اصولی روشن برای تأسیس دولت به‌نحو درست بدست می‌دهند. با این حال، نظریه‌ای که اصحاب آن فرد را اصل قرار می‌دهند و معتقدند که پایهٔ تکالیف سیاسی رضایت و قبول فردی است، مؤید آن ملاکها نیست. اصل [رضایت و قبول] نقش خود را در تاریخ ناسیونالیسم به‌انجام رسانیده است. کانت معتقد بود که اصل اختیار و خودآیینی[1] اخلاقی مستلزم این است که آدمیان از جهت تعلق به‌ملکوت غایات[2] و از این جهت که خود برای خویشتن قانون می‌گذارند، تکلیف سیاسی را نیز خود بر عهدهٔ خویش بگذارند، و سیادت و اقتدار باید از ارادهٔ عام[3] به‌نحوی که در قوانین منعکس است نشأت بگیرد و تابع آن باشد. اما ناسیونالیستهایی مانند دانشمند آلمانی اقتصاد سیاسی، ادام مولر[4]، در استدلال کانت دست بردند بدین نحو که گفتند فرد با ملت یکی است، و روح ملی [یا قومی] (Volksgeist) جلوهٔ حقیقی‌تر ارادهٔ دائمی فرد است تا هرگونه ترجیح و تمایل فردی. بدین‌سان، ارادهٔ عام که، به‌نظر روسو و کانت، خود آیینی اخلاقی فرد را با اقتدار و سیادت سیاسی سازگار می‌کرد، به‌وسیله‌ای بدل شد برای ادعای اینکه تصمیم فردی وقتی مخالف روح ملی باشد، بی‌ربط و بدون موضوعیت است.

با اینهمه، ناسیونالیسم در اوایل قرن نوزدهم به‌نیات آزادیخواهانه و انسانی

---

۱. autonomy. به‌عقیدهٔ کانت، تنها آن دستور یا قاعده‌ای ارزش اخلاقی دارد که منشأ آن ارادهٔ آزاد آدمی باشد و انسان به‌حکم فطرت سلیم آن‌را برای خویش مقرر کرده باشد. بنابراین، خودآیینی اراده فقط هنگامی حاصل می‌شود که اراده تابع قانون وضع‌شده از طرف خود، یعنی امر مطلق، باشد، به‌تفکیک از تبعیت آن از قوانین یا هدفهای مقررشده از خارج. (مترجم)

۲. Kingdom of ends. در فلسفهٔ کانت، نظام دربرگیرندهٔ موجودات متعقلی که خود فی‌نفسه غایتند (نه وسیله) و غایاتی که این موجودات می‌توانند برای خویش قرار دهند مشروط بر آنکه به‌کرامت چنین موجودی، خواه در دیگران و خواه در خودشان، احترام بگذارند. هر موجود متعقلی از آن حیث که فی‌نفسه غایت است، باید خویشتن را واضع قانون حاکم بر ملکوت غایات بداند. (مترجم)

3. general will

4. Adam H. Müller (1779–1829)

آراسته بود. فیشته و ماتسینی بر این نظر بودند که تا ملتی به‌صورت یک دولت مستقل و دارای حق حاکمیت وحدت پیدا نکند، افراد آن چون در چشم دیگران از شأن برابر و احترام برخوردار نیستند، در نظر خودشان نیز از کرامت و عزت نفس کافی بهره‌مند نخواهند بود. زیبایی متقاعدکنندهٔ ناسیونالیسم در افریقا و آسیا عمدتاً ناشی از همین فکر است. سیه‌چردگانی که زیر بار سفیدپوستان نمی‌روند، احساس می‌کنند که از جهت عزت نفس خودشان هم که شده، باید حاکمانی به‌رنگ و از سنخ خویش داشته باشند که با آنان همبسته باشند، و سران دیگر دولتهای دارای حق حاکمیت، ایشان را پایین‌تر از خود ندانند.

ولی همینکه وحدت و استقلال بدست می‌آید، همان تردید اخلاقیی که ناسیونالیسم را پدید آورده و احیاناً بزرگترین دلیل موجه آن بوده، بآسانی به گونه‌ای جسارت و پرخاشجویی و خودپسندی ملی بدل می‌شود، همانند آنچه شارل مورا[1] در فرانسه آن‌را «ناسیونالیسم تمام‌عیار[2]» خواند و در وصف آن نوشت که عبارت است از: «تعقیب صرف سیاستهای ملی و حفظ مطلق تمامیت و افزایش تدریجی قدرت ملی.» دولت تک‌ملیتی[3]، دیگر در افق وسیعتر بشریت لحاظ نمی‌شود و اکنون توجیهی جز وجود خودش لازم ندارد. ناسیونالیسم با این رنگ و بو بدون تردید مخالف اصول عقلی است و از سخنوریهای متکی به‌نماد «خون و خاک» به‌شوق می‌آید، و گرچه از نظر مورخ و جامعه‌شناس اهمیت عظیم دارد، باطل است به‌چشمی نگریسته شود که گویی سزاوار نقد و سنجش جدی عقلی است.

---

۱. Charles Maurras (۱۸۶۸ـ۱۹۵۲)، نویسندهٔ فرانسوی. (مترجم)

2. integral nationalism

3. nation-state

هاینتس لوباس

انقلاب چیست؟*

انقلاب جریان ذاتاً سیاسی پیکار و دگرگونی است. سلاحهای ویژهٔ پیکار انقلابی سلاحهایی سیاسی است؛ ابزارهای ویژهٔ دگرگون‌سازی انقلابی نیز ابزارهایی سیاسی است. اما نه هدفهای انقلابگران منحصراً یا عمدتاً سیاسی است و نه نتایج بالفعل جریان انقلاب. انقلاب ماهیتاً به‌معنای کوشش برای تغییر شرایط هستی اجتماعی و بنیاد کردن نظامی بدیل یا جانشین در جامعه است. بنابراین، انقلاب هرگز صرفاً مساوی با قرار گرفتن یک گروه حاکم به‌جای دیگری[۱]، یا تغییر نظام حکومتی بتنهایی نیست. انقلاب عموما به‌معنای «دگرگون‌سازی همه‌جانبه و بنیادی سازمان سیاسی و ساخت اجتماعی و مالکیت اقتصادی و تغییر اسطورهٔ غالب و فائق دربارهٔ نظم اجتماعی و، بنابراین، حاکی از گسستگی و نکثی عمده در تداوم تحولات است[۲].»

چیزی که ماهیت اساساً سیاسی انقلاب را آشکار می‌کند این واقعیت است که هم آغاز و هم انجام آن نوعاً سیاسی است. انقلاب معمولاً با بحران سیاسی آغاز می‌شود و با سامان سیاسی به‌پایان می‌رسد.

---

* Heinz Lubasz, «What Is Revolution?»

۱. به‌نظر پروفسور برینتن، انقلاب ماهیتاً عبارت است از «آوردن گروهی متصدی ادارهٔ سرزمینی دارای موجودیت سیاسی به‌جای گروهی دیگر به‌نحو خشن و ناگهانی» و با استفاده از قهر و زور «یا نوعی... حقه‌بازی». ر.ک.
Crane Brinton, *The Anatomy of Revolution*, rev. ed. (New York: 1952), p. 2.

2. Sigmund Neumann, «The International Civil War,» *World Politics*, I (1948–49), pp. 333–350.

انقلاب با بحران در دستگاه دولت و حملهٔ آشکار به‌رژیم آغاز می‌شود. ممکن است با اعتصابهای گسترده یا تظاهرات عظیم یا بلوا یا قیام مسلحانه شعله‌ور شود. اما اینگونه کارها فقط هنگامی و تنها تا جایی ممکن است فعالیت انقلابی تلقی شوند و باعث انقلاب به‌معنای اخص گردند که به‌منظور نوآوریهای بنیادی صورت گیرند و، بنابراین، بخشی از یورش سیاسی باشند. همین خصلت بوضوح سیاسی فعالیتهاست که، مثلاً، انقلاب ۱۶۴۰ـ۱۶۶۰ انگلستان را از جنگ داخلی محض، و انقلاب امریکا را از طغیان صرف، متمایز می‌کند. وقتی می‌گوییم انقلاب با بحران سیاسی آغاز می‌شود، غرض این نیست که انکار کنیم انقلاب محصول بسیاری اقسام دگرگونیهای عمیق و درازمدت و گسترده است، یعنی دگرگونی مناسبات اجتماعی و اوضاع و احوال اقتصادی و اندیشه‌ها و برخوردها و روابط خارجی هر کشور. ولی حتی دگرگونیهای بسیار چشمگیر و مختل‌کننده ممکن است مدتها و شاید به‌مدت نامحدود در افکار و روابط خارجی ادامه داشته باشند بی‌آنکه به‌انقلاب بینجامند. منتها اگر اینگونه دگرگونیها بنا باشد انقلاب ایجاد کنند، باید موجب بحرانی وخیم در پیکر سیاسی کشور شوند. علتهای درازمدت و کوتاه‌مدت این بحران ممکن است به‌اختلاف موارد، مختلف باشند؛ اما مسألهٔ اساسی همیشه این است که چه کسی قرار است حاکم شود و چگونه حکومت کند. صرف‌نظر از اینکه انقلابها را نهایتاً ثمرهٔ پیکارهای طبقاتی یا تغییر مناسبات و شرایط اقتصادی یا اندیشه‌های مخرب یا توطئه یا انتظارات اجابت‌نشده تلقی کنیم، این حقیقت همچنان به‌جای خود هست که شعله‌ور شدن آتش انقلاب رویدادی اساساً سیاسی است.

همین‌طور، وقتی می‌گوییم جریان انقلاب با سامان‌گیری سیاسی به‌پایان می‌رسد، منظورمان انکار این نکته نیست که انقلاب پیامدهای پایدار دارد، یا قائل شدن به‌اینکه پس از سامان‌گیری، انقلاب کار دیگری ندارد و دگرگونی و تعارض تمام می‌شود. انقلاب موجد نیروها و نهادهایی ـ اعم از اقتصادی و اجتماعی، فرهنگی و سیاسی، نظامی و دیپلماتیک ـ می‌شود که مدتها پس از پایان دورهٔ پریشانیها و آشوبهای شدید نیز باز به‌عمل ادامه می‌دهند. اما چیزی که باید به‌آن توجه داشت گسستگی یا نکثی است که میان دورهٔ آشوبها و دورهٔ بعدی تحولات کمابیش باثبات و بی‌وقفه، یا بین آشوب انقلابی و تغییر شکل مداوم، یا میان انقلاب

و رژیم مولود آن، حاصل می‌شود. مقصود ما از «سامان‌گیری انقلاب» همین نکث یا گسستگی است، یعنی نقطه‌ای که در آن، رژیم گذشته بازمی‌گردد (چنانکه در انگلستان در ۱۶۶۰، یا در فرانسه در ۱۸۱۵، بازگشت) یا رژیم جدید مظفر و مستقر و برکنار از خطر، زمام امور را در دست می‌گیرد (همانگونه که در انگلستان در ۱۶۸۹، یا در روسیه در ۱۹۲۱، در دست گرفت). انقلاب با پیروزی یا شکست جنبش انقلابی به‌پایان می‌رسد؛ ولی در هر دو صورت به‌پایان می‌رسد؛ و به‌هرحال همان‌طور که با رویدادی ماهیتاً سیاسی آغاز شده است، با رویدادی ماهیتاً سیاسی نیز به‌پایان می‌رسد.

مسیر انقلاب در عمل، مسیر پیکاری طولانی است که شورشیان در آن از سلاحهایی که از زرادخانهٔ قدرت دولت وام می‌گیرند ــ یعنی سلاحهای سیاسی ــ استفاده می‌کنند. راست است که نیروهای مسلح در چنین مواقع نقشی غالباً مهم و گاهی تعیین‌کننده ایفا می‌کنند. ولی باید متوجه بود که کاربرد نیروی نظامی در انقلاب، کاربردی ذاتاً سیاسی به‌معنای اعم است. وقتی یک دولت امروزی که مدعی حق انحصاری استفاده از قدرت سازمان‌یافتهٔ نظامی است ارتش خود را به‌مقابله با مردم شورشی می‌فرستد، و وقتی شورشیان هرگونه سلاحی را که به‌دستشان برسد به‌سوی حکومت خویش می‌گیرند، نیروی مسلح نیز صرفاً یکی دیگر از وسایل رسیدن به‌هدفهای سیاسی می‌شود. حقیقت این است که استفاده از قدرت نظامی تنها یکی از جنبه‌های جریان انقلاب است، و لااقل در تاریخ معاصر اروپا حتی جنبهٔ فائق نیز نبوده است.[1] در هر انقلابی در تاریخ معاصر اروپا، یورش آغازین و اساس تشکیلات انقلابی و وسایل ویژهٔ پیکار همیشه عمدتاً و به‌معنای اخص سیاسی بوده است.

در مبارزات انقلابی، اجمالاً سه مرحله می‌توان تشخیص داد که غالباً با یکدیگر تداخل می‌کنند و ممزوج می‌شوند: نخست، یورش آغازین به‌حکومت؛ دوم، حکومت رژیم انقلابی؛ و سوم، دفاع رژیم انقلابی از خود ــ چه مقرون به‌موفقیت و چه مقرون به‌شکست ــ در برابر نیروهای ضد انقلابی داخلی یا بیگانه.

مرحلهٔ اول معمولاً دورهٔ مخالفتهای روزافزون ــ چه از نظر شدت و چه از

---

۱. در کتاب زیر، به‌نقش عامل نظامی توجه خاص شده است:
Chalmers A. Johnson, *Revolution and the Social System* (Stanford: 1964).

لحاظ وسعت ــ با دستگاه موجود است که به‌حملهٔ علنی به‌حکومت می‌انجامد. سه رکن واجب هر جنبش انقلابی ــ یعنی رهبری و سازمان و برنامه ــ در این مرحله پدیدار می‌شوند. شورشیان موفق به‌مخالفت مؤثر با قدرت سازمان‌یافتهٔ دولت ــ یعنی تشکیلات حکومتی و پلیس و ارتش و غیر آن ــ نخواهند شد مگر خود نیز سازمان پیدا کنند و رهبران مقتدر و مؤثر داشته باشند و برنامه‌ای کمابیش جامع و منسجم و برخوردار از جاذبهٔ کافی برای جلب پشتیبانی گسترده از هدفها و آمال خویش. البته غرض این نیست که شورشیان یکباره یا صریحاً به‌منظور انقلاب کردن، خودبخود سازمان پیدا می‌کنند. بعکس معمولاً گروه شورشی، گروهی بوده که از پیش برای رسیدن به‌مقاصد سیاسی سازمان پیدا کرده و، دست‌کم در مرحلهٔ اولیه، اساس رهبری و کانون سازمانی لازم را برای مخالفت با رژیم فراهم آورده است. دو انقلاب ۱۶۴۰ و ۱۶۸۸ انگلستان را گروههای پارلمانی برپا کردند. انقلاب کبیر فرانسه در قرن هجدهم را ناخواسته نجبایی براه انداختند که در «پارلمانها»[۱] [در ولایات] خواستار دعوت مجمع سیاسی دیگری، یعنی مجلس عمومی طبقاتی[۲]، بودند. انقلاب روسیه بیشتر به‌صورت انفجار خلقی خودانگیخته‌ای آغاز شد، ولی در آنجا نیز گروههای سازمان‌یافته ــ یعنی دوما[۳] و شوراهای کارگری و گروههای سوسیالیستی مخفی ــ عملاً نقش تعیین‌کننده داشتند.

وقتی مخالفتهای عمومی گسترده با بحران شدید در پیکر سیاسی کشور مقارنه پیدا کرد، نتیجه معمولاً طغیان است. اما اگر گروهی سازمان‌یافته و برخوردار از رهبری خوب و دارای برنامه‌ای منسجم و مردم‌پسند به‌منظور ایجاد تغییرات منظم نیز وجود داشته باشد و به‌طور فعال سر به‌شورش بردارد، نتیجه احتمالاً انقلاب خواهد بود.

---

۱. «در تاریخ فرانسه، هریک از دادگاههای عمده‌ای که قبل از انقلاب ۱۷۸۹ در فرانسه وجود داشت... در ابتدا پارلمان پاریس تنها محکمهٔ عالی کشور بود، ولی بعد در ولایات فرانسه هم ۱۴ پارلمان دیگر تأسیس شد... این پارلمانها علاوه بر کارهای قضایی، دارای بعضی اختیارات سیاسی نیز بودند، و قوانینی که پادشاه وضع می‌کرد تا در پارلمان پاریس به‌ثبت نمی‌رسید قابل اجرا نبود... در سال ۱۷۸۹... مجلس طبقاتی تشکیل شد که مقدمهٔ انقلاب فرانسه بود و بعد از آن پارلمانها دیگر به‌صورت گذشته تشکیل نگردیدند.» دایرةالمعارف فارسی. (مترجم)

2. Estates General

۳. Duma. مجمع قانونگذاری در روسیه تزاری که عمدتاً به‌صورت هیأت مشاوران تزار انجام وظیفه می‌کرد. (مترجم)

فرق میان انقلاب و طغیان، فرقی پراهمیت است، و این دو گرچه با یکدیگر بی‌ارتباط نیستند، از بعضی جهات حساس با هم تفاوت دارند. طغیان ــ خواه از ناحیه دسته‌های متشکل باشد و خواه توده‌های سازمان‌نیافته ــ مخالفت علنی با پاره‌ای قوانین، با شیوه‌ها یا افراد خاص است و هدف از آن، ایجاد تغییرات مشخص و محدود. طغیانگران می‌خواهند با عوض کردن متصدیان حکومت به‌شرایط تحمل‌ناپذیر خاصی پایان دهند، نه با تغییر دستگاه مسلط، و خواستشان رسیدگی به‌شکایتهای معین است، نه دگرگون‌سازی منظم اساس کل نظام موجود. حتی طغیانهای مسلحانه ممکن است متضمن حرکتی منظم‌تر و بنیادی‌تر از حمله به‌افراد مختلفی مانند زمینداران یا کارفرمایان یا مأموران مالیاتی یا محتکران یا کارکنان جزء دولت نباشد که طغیانگران ایشان را مسؤول بدبختیهای خود می‌دانند. طغیان هنگامی به‌انقلاب مبدل می‌گردد که به‌جای تغییرات معین و محدود، تغییرات عمومی و بنیادی مطالبه شود، و قدرت حاکم خود مسؤول شرایط موجود دانسته شود، و عناصر طغیانگر پراکنده به‌یکدیگر بپیوندند و نیروی انقلابی کمابیش متحدی تشکیل دهند. شروع انقلاب کبیر فرانسه بوضوح نشان می‌دهد که همهٔ این جریانها چگونه شروع می‌شوند. نجبا و طبقهٔ متوسط و توده‌های شهرنشین و روستاییان هرکدام جداگانه طغیان کردند ولی بعد همه به‌یکدیگر پیوستند و جنبشی انقلابی براه انداختند. حکومت لویی شانزدهم رفته‌رفته هدف عمدهٔ انتقاد و عیب‌جویی قرار گرفت، و درخواستهای متفرق و مختلف برای اصلاحات مشخص کم‌کم مبدل به‌مطالبهٔ تغییرات اساسی در پیکر سیاسی کشور ــ یعنی نظام اجتماعی مبتنی بر آزادی و برابری و امنیت شخصی و ملکی و حکومت قانون ــ شد. حمله‌های تدریجی به‌حکومت به‌منظور تغییر قانون اساسی و دگرگون‌سازی اساس سلسله شرایط مورد اعتراض، طغیان محض را به‌انقلاب تمام‌عیار تبدیل کرد. سؤال و جواب مشهوری که بین شاه و یکی از درباریان صورت گرفت، بخوبی نشان می‌دهد که دست‌کم یکی از آنان به‌تفاوت طغیان با انقلاب پی برده بود. وقتی سقوط باستیل به‌دربار سلطنتی در ورسای گزارش شد، لویی شانزدهم از دوک دولاروشفوکو لیانکور[1] پرسید: «آیا این طغیان است؟» دوک پاسخ داد: «نه، اعلیحضرتا، انقلاب است.»

۱. Duke de la Rochefoucauld-Liancourt (۱۷۴۷ـ۱۸۲۷). از رجال نوعدوست فرانسه در زمان انقلاب. (مترجم)

اگر یورش آغازین به‌رژیم قدیم با توفیق قرین شود، در پی آن حکومتی کمابیش انقلابی خواهد آمد. اینکه حکومت جدید تا چه اندازه و در چه جهتی از ابزارهای پیکار و دگرگون‌سازی که اکنون در اختیار دارد استفاده کند، وابسته به‌عوامل بسیار متعدد مانند برنامه‌ها و افراد و شدت و ضعف مخالفت با آن و فعالیتهای دیگر گروههای طرفدار دگرگون‌سازی و جز اینهاست. در این مجمل دربارهٔ ماهیت انقلاب، تحلیل این متغیرها یا بررسی راههای بسیار گوناگون استفاده از ابزارهای انقلابی، مقدور نیست. همین‌قدر یادآور می‌شویم که سلاحهایی که رژیم انقلابی نوعاً بکار می‌برد درست همان سلاحهایی است که خود دولت مدعی حق انحصاری استفاده از آنهاست، یعنی قوانین و فرمانها و احکام اجرایی و پلیس و زندان و محاکمه و اعدام و ارعاب و مصادره و نفی بلد و تبعید و امثال اینها که فهرستشان را می‌توان باز هم ادامه داد. رژیم انقلابی را می‌توان، نه حکومت، بلکه ضد حکومتی تصور کرد که نوعاً از تمامی ابزارهایی که معمولاً در اختیار دولت است، استفاده می‌کند.

یکی از این ابزارها دیکتاتوری است. باید متوجه بود که دیکتاتوری یکی از صور حکمرانی نیست که به‌انقلاب یا «توتالیتاریسم» اختصاص داشته باشد. دیکتاتوری نهادی بسیار قدیمی است که در دورهٔ جمهوری در روم باستان به‌منظور برخورد با اوضاع اضطراری ابداع شد و، بنابراین، در آغاز، تدبیری موقت بود. دیکتاتوری انقلابی نیز مانند «دیکتاتوری قانونی» که در زمان جنگ در دموکراسیهای قرن بیستم تأسیس می‌شود، معمولاً به‌زعم بانیان آن وسیله‌ای موقت و تصمیمی اضطراری است برای «جمع‌وجور کردن» کشور در دورهٔ بحران و برداشتن عاجلترین گامهای لازم به‌منظور اعمال مدیریت و اقدام به‌بسیج و پیکار و اصلاح. معروفترین اینگونه دیکتاتوریهای انقلابی، دیکتاتوری کرام‌ول و روبسپیر و لنین است که اولی در اثر بیحالی و بی‌رمقی از میان رفت، دومی بزور سرنگون شد، و سومی باقی ماند. دیکتاتوری لنین پس از اینکه سه سال جنگ و مبارزه با ضد انقلاب را از سر گذرانید، به‌ابزار دائمی حکمرانی مبدل شد و بی‌آنکه لزوماً انقلابی باشد، محققاً بسیار مستبدانه بود. هرچه دیکتاتوری بیشتر به‌یکی از خصوصیات دائمی روسیه مبدل شد، دیگر کمتر چیزی دربارهٔ اینکه تدبیری موقتی است

به‌گوش رسید، هرچند این افسانه همچنان حفظ و ترویج می‌شد که دیکتاتوری موجود، دیکتاتوری پرولتاریای پیروزمند بر طبقات ضد انقلابی شکست‌خورده است، نه دیکتاتوری فرمانروایان بر فرمانبرداران. دیکتاتوری شوروی بدون شک مولود انقلاب بود، اما به‌این جهت نمی‌شد گفت که نیم قرن بعد باز هم دیکتاتوری انقلابی است.

آخرین مرحلهٔ انقلاب، دفاع از رژیم انقلابی است که باید یا به‌پیروزی یا شکست رژیم بینجامد، و عبارت از تعارض میان نیروهای انقلابی و مخالفان آنها، اعم از داخلی یا خارجی، است. طرفداران و متحدان رژیم قدیم ممکن است در صدد برآیند که حکومت انقلابی را براندازند و کسانی را که در گذشته از قدرت و امتیاز بهره می‌بردند دوباره بر سر کار بیاورند و بخواهند نظام قدیم را یا به‌طور کامل یا به‌صورت تغییریافته بازگردانند. مبارزه برای حصول این مقصود ممکن است، چنانکه در اواخر دههٔ ۱۶۵۰ در انگلستان پیش آمد، کاملاً ملایم باشد یا، همان‌طور که در اواسط دههٔ ۱۷۹۰ در فرانسه و در فاصلهٔ ۱۹۱۸ تا ۱۹۲۱ در روسیه دیده شد، به‌جنگهای داخلی و خارجی منجر شود. در اینجا نیز، مانند مرحلهٔ اول، نقش نیروهای مسلح ممکن است بسیار مهم و خطیر باشد. معمولاً در این مرحله، رژیم انقلابی نیروی نظامی معتنابهی در اختیار دارد، ولی هنوز ممکن است در نتیجهٔ مخلوطی از مقابله با نیروهای ضد انقلابی داخلی و مداخلهٔ مسلحانهٔ خارجی، «از بیرون» شکست بخورد. همچنین ممکن است قربانی کودتا «از درون» شود، بدین معنا که یکی از افراد یا سرداران خود رژیم اقدام به‌برانداختن آن کند. گواه این امر، کودتاهای ضد انقلابی ناپلئون سوم است. و سرانجام ــ اما نه در درجهٔ آخر اهمیت ــ اینکه انقلاب ممکن است صرفاً به‌سبب بی‌جنبشی یا بی‌بهرگی از پشتیبانی مردم، فروبپاشد و، چنانکه در ایام چارلز دوم در ۱۶۶۰ در انگلستان روی داد، نظام گذشته بدون جنگ و خونریزی بازگردد.

با پایان گرفتن این مرحله، خود انقلاب نیز تمام می‌شود و در پی آن، دوره‌ای از ثبات و آرامش داخلی نسبی فرا می‌رسد. پس انقلاب هنگامی آغاز شد که قدرت سیاسی انحصاری دولت در بوتهٔ آزمون قرار گرفت و شکست خورد، و هنگامی به‌پایان رسید که همان قدرت دوباره ــ به‌دست رژیم قدیم یا جدید ــ استقرار

یافت.[1] برخلاف جریانهای بی‌پایان تعارضات و تغییرات اجتماعی، انقلاب جریانی پایان‌پذیر و موقت است. آنچه گاهی «انقلاب دائم» نامیده می‌شود، در واقع جریان تغییرات مستمر زیر نظر حکومت است که براندازی رژیم موجود ــ یعنی یکی از بخشهای اصلی و ذاتی انقلاب به‌معنای اخص ــ به‌طور چشمگیری از آن غایب است. البته نمی‌خواهیم انکار کنیم که جریان ایجاد تغییر از بالا پدیدار سیاسی بسیار مهمی است. اینگونه تغییر مستقیماً به‌دست خود حکومت طرح‌ریزی و اجرا می‌شود و از جهات مهم و پرمعنا غیر از جریان دگرگونیهای اجتماعی بدون دخالت مستقیم حکومت است. ولی برای اینکه موضوع روشن باشد، باید توجه داشت که دخالت مستقیم حکومت در هیچ جنبه‌ای از حیات اجتماعی، هر قدر هم پویا و پرتحرک، هرگز مساوی با انقلاب نیست.

پرسشی که اکنون پیش می‌آید این است که آیا نظام اجتماعی جانشین یا بدیلی که استقرار آن، هدف جنبش انقلابی بوده، با برقراری رژیم زاییدهٔ انقلاب بواقع از نظر سیاسی تأسیس می‌شود؟ اگر جنبش انقلابی شکست بخورد، نظام پیش‌بینی‌شدهٔ جانشین (و طرفداران اصلی آن) ممکن است نخست در موج حرکتهای ضد انقلابی و ارتجاعی و ارعاب، یکسره منکوب شوند. ولی جنبش مذکور غالباً تا حدی و به‌صورتهای دیگر در نظامی که عاقبت به‌دست رژیم بازگشته تأسیس می‌شود، رخنه می‌کند. چنین به‌نظر می‌رسد که انقلاب هرچند ممکن است شکست بخورد، اگر لااقل پیروزی موقتی پیدا کرده باشد، آنچه به‌هرحال ریسته، دیگر پنبه‌شدنی نیست. هواخواهان آن ممکن است سر کار نمانند، اما به‌وسایل دیگر و احیاناً در انقلابهای بعدی، باز برای ایجاد تغییراتی که به‌نظرشان واجب بوده است، پافشاری و سرسختی خواهند ورزید. ولی اگر جنبش انقلابی به‌پیروزی برسد، چه خواهد شد؟ در هر انقلاب بزرگی با مشارکت توده‌های عظیم مردم، همیشه بیش از یک شق بدیل پیش‌بینی می‌شود و بیش از یک

---

1. Peter Amann, «Revolution: A Redefinition,» *Political Science Quarterly*, 77 (1962), pp. 36–53.

نویسندهٔ این مقاله می‌گوید: «انقلاب، بنا به‌تعریف من، هنگامی حاکم است که قدرت انحصاری دولت به‌طور مؤثر در بوتهٔ آزمون قرار گیرد، و تا هنگامی که این قدرت انحصاری دوباره مستقر نشده، انقلاب ادامه دارد.»

گروه شورشی وجود دارد و بیش از یک برنامهٔ انقلابی هست. در جریان آشوبها، یکی از آنها ممکن است چیرگی پیدا کند. ولی پایان انقلاب معمولاً به‌معنای شکست همه به‌استثنای یکی از آنهاست. بنابراین، از نظر مردم به‌طور مجموع، حتی پیروزی انقلاب هرگز کامل نیست، زیرا علاوه بر شکست نظام قدیم، مستلزم شکست تمام شقوق بدیل دیگر نیز هست. پیروزی کرام‌ول، هرچند موقت، نه‌تنها به‌معنای شکست سلطنت‌طلبان، بلکه مساوی با شکست جناح تندرو نهضت انقلابی نیز بود. پیروزی لنین نه‌فقط به‌تزاریسم پایان داد، بلکه شق دموکراسی را نیز از صحنه حذف کرد.

پس رژیم مولود انقلاب هیچ‌گاه جامعهٔ نو و بهتری را که بنا بوده تأسیس کند، به‌طور کامل متحقق نمی‌سازد. اینکه هر انقلاب معین تا چه پایه موفقیت داشته و تا چه حد ممکن است پیشرفت محسوب شود، هرگز نباید مطلقاً مورد داوری قرار گیرد، بلکه باید بر این مبنا دربارهٔ آن قضاوت کرد که چه چیزها واقعاً امکان‌پذیر بوده است و جامعهٔ جدید در مقایسه با جامعهٔ پیشین چگونه است. هرچه باشد، پس از همهٔ حرفها، نباید از یاد برد که انقلاب بیش از آنکه زاییدهٔ دلبستگیهای نظری به‌جامعه‌ای آرمانی و در حد کمال مطلوب باشد، محصول نیاز مبرم به‌یافتن شقی قابل دوام به‌جای شرایطی است که احساس می‌شده از حد تحمل درگذشته است.

دیوید هِلد

دموکراسی*

اخیراً به‌نظر می‌رسد دموکراسی پیروزی تاریخسازی بر شقوق دیگر حکومت کسب کرده است. تقریباً همه کس، از چپ و راست و میانه، مدعی پیروی از اصول دموکراسی است. همهٔ اقسام رژیمهای سیاسی در سراسر جهان نام خود را دموکراسی می‌گذارند، هرچند میان گفتار و کردار ممکن است تفاوتهای عظیم باشد. چنین می‌نماید که دموکراسی هاله‌ای از مشروعیت به‌حیات سیاسی کنونی می‌دهد. قواعد و قوانین و سیاستها و تصمیمها وقتی «دموکراتیک» باشند، موجه به‌نظر می‌آیند. در گذشته، همیشه چنین نبوده است. اکثریت بزرگ متفکران سیاسی، از یونان باستان تا امروز، بسیار به‌دیدهٔ عیبجویی به‌نظریه و عمل دموکراسی نگریسته‌اند. التزام همگانی به‌دموکراسی پدیده‌ای بسیار اخیر است.

مدارک و اسناد کمتر چیزی دربارهٔ دموکراسی از یونان باستان تا اروپا و امریکای شمالی در سدهٔ هجدهم نشان می‌دهند. روی آوردن گسترده به‌دموکراسی به‌عنوان صورت شایسته‌ای برای سامان دادن به‌حیات سیاسی، کمتر از صد سال سابقه دارد. بعلاوه، گرچه ممکن است امروز بسیاری از دولتها دموکراتیک باشند، ولی تاریخ نهادهای سیاسی آنها شکنندگی و آسیب‌پذیری ترتیبات دموکراتیک را آشکار می‌کند. گواه دشواری فوق‌العادهٔ ایجاد و حفظ تشکلهای دموکراتیک،

---

* David Held, «Democracy,» in Joel Krieger, ed., *The Oxford Companion to the Politics of the World* (New York: Oxford University Press, 1993), pp. 220–224.
[دیوید هلد استاد سیاست و جامعه‌شناسی در دانشگاه آزاد (The Open University) انگلستان است. (مترجم)]

شکوفندگی فاشیسم و نازیسم در قرن بیستم در اروپاست. دموکراسی در جریان پیکارهای شدید اجتماعی تکامل یافته است و غالباً در این کشمکشها فدا می‌شود. این نوشتهٔ کوتاه دربارهٔ دموکراسی است، اما در کندوکاو در این مفهوم نمی‌توان از بعضی جنبه‌های نظری و عملی تاریخ آن گریخت. بوضوح دیده خواهد شد که مفهوم دموکراسی و ماهیت ترتیبات دموکراتیک اساساً حوزه‌ای محل منازعه و معارضه است.

واژهٔ democracy در سدهٔ شانزدهم از راه لفظ فرانسهٔ démocratie وارد زبان انگلیسی شد. اصل آن یونانی است و از demokratia مشتق می‌شود که ریشه‌های آن دو کلمهٔ demos (مردم) و kratos (حکومت یا فرمانروایی) است. دموکراسی دلالت می‌کند بر شکلی از حکومت که به‌تفکیک از حکومتهای فردی یا حکومتهای اشرافی، مردم در آن فرمان می‌رانند. لازمهٔ آن دولتی است که در آن نوعی برابری سیاسی میان مردم وجود داشته باشد. ولی تصدیق به‌این امر، چندان معنایی ندارد. نه‌تنها تاریخ مفهوم دموکراسی حاوی نشانه‌های تعابیر متعارض است، بلکه تصورات یونانی و رومی و قرون وسطایی و محصول رنسانس نیز با هم مخلوط می‌شوند و بیانهای مبهم و ناسازگاری از اجزاء کلیدی دموکراسی ایجاد می‌کنند در خصوص ماهیت «حکومت یا فرمانروایی»، دلالتهای التزامی دربارهٔ اینکه «فرمانروایی به‌دست کیست» و معنای «مردم».

از جمله پرسشهای نیازمند تحقیق، اینهاست: «مردم» کیستند؟ چه چیز تشکیل‌دهندهٔ «مردمی» است که حق دارند بر خود فرمان برانند؟ چه قسم مشارکتی برای ایشان پیش‌بینی می‌شود؟ گسترهٔ فرمانروایی آنان با چه تعبیری از وسعت یا محدودیت آن باید منطبق باشد؟ آیا دموکراسی مجموعه‌ای از نهادهای سیاسی است یا نوعی فرایند و جریان؟ کوچکی یا بزرگی جماعت سیاسی چه تأثیری در ماهیت و پویایی دموکراسی می‌گذارد؟ آیا باید از «فرمانها»ی مردم اطاعت کرد؟ جایگاه تعهد و دگراندیشی در این میان چیست؟ دموکراسی در چه شرایطی حق دارد بر عنصری از «مردم»، یا عنصری از افراد خارج از حوزهٔ فرمانروایی مشروع آن، اجبار وارد کند، و آیا چنین شرایطی اصولاً وجود دارد؟

در محدودهٔ تاریخ تعابیر متغایر از این پرسشها و پرسشهای دیگر، کشمکش

ریشه‌داری نهفته است برای تعیین اینکه آیا دموکراسی به‌معنای قسمی قدرت مردمی و همگانی است (یعنی نوعی زندگی که برطبق آن شهروندان خود بر خویش حکومت کنند و خود نظارت و هدایت خویش را در دست داشته باشند)، یا غرض از آن کمک به‌تصمیم‌گیری است (یعنی وسیله‌ای برای اخذ تصمیمهای مشروع و قانونی به‌وسیله نمایندگان یا کسانی که هرچندگاه با رأی مردم در انتخابات به‌قدرت می‌رسند). این کشمکش بنیادی سه وجه یا سه مدل اساسی مختلف برای دموکراسی پدید آورده است. نخست، دموکراسی مستقیم یا مشارک[1] است، یعنی نظامی برای تصمیم‌گیری دربارهٔ امور همگانی و حکومتی که شهروندان مستقیماً در آن دخیلند. این همان نمونهٔ اصلی دموکراسی است که در آتن و سایر جاها دیده می‌شد. دوم، دموکراسی لیبرال یا انتخابی[2] است، یعنی نظامی برای فرمانروایی شامل صاحب‌منصبان منتخبی که از شهروندان نمایندگی دارند و منافع و نظرهای ایشان را در چارچوب حکومت قانون منعکس می‌کنند. دموکراسی انتخابی بدین معناست که تصمیمات تأثیرگذار در جماعت را نه عموم اعضای آن، بلکه گروهی از افراد می‌گیرند که «مردم» آنان را برای این مقصود انتخاب کرده‌اند. در عرصهٔ سیاست ملی، دموکراسی انتخابی به‌شکل انتخابات کنگره یا پارلمان یا سایر مجالس ملی مشابه درمی‌آید. نظام حکومتی کشورهایی بسیار پرت از یکدیگر مانند ایالات متحد امریکا و بریتانیا و آلمان و ژاپن و استرالیا و زلاند نو و کوستاریکا و سنگال و جاهای دیگر به‌این نام خوانده می‌شود. سوم، وجه دیگری از دموکراسی مبتنی بر مدل تک‌حزبی[3] است (هرچند عده‌ای شک دارند که آیا این اصولاً یکی از شکلهای دموکراسی است). این تصور [از دموکراسی] تا همین اواخر بر اتحاد شوروی و بسیاری از جوامع اروپای شرقی چیره بود، و هنوز هم در بعضی از کشورهای جهان سوم غلبه دارد. اصل اساسی دموکراسی تک‌حزبی این است که یک حزب بتنهایی می‌تواند بیانگر مشروع ارادهٔ عام جماعت باشد. رأی‌دهندگان نمایندگان خود را نه از حزبهای مختلف، بلکه از میان نامزدانی

1. direct or participatory democracy
2. liberal or representative democracy
3. *one party model*

برمی‌گزینند که، بنا به‌فرض، در درون چارچوبی عمومی سیاستهایی متفاوت پیشنهاد می‌کنند. در دنبالهٔ این نوشته دربارهٔ هریک از سه مدل به‌تفصیل بیشتر سخن می‌گوییم.

آتن در سدهٔ پنجم پیش از میلاد مسیح به‌مقام برترین و مهمترین دولتشهر، یا «پولیس»، در میان بسیاری قدرتهای یونانی رقیب رسید. نشو و نمای دموکراسی در آتن سرچشمهٔ بنیادی الهام برای اندیشه سیاسی جدید غرب شمرده شده است. آرمانهای سیاسی آتن ــ یعنی برابری شهروندان، آزادی، عدالت، احترام به‌قانون ــ به‌تفکر سیاسی غرب در طول قرون و اعصار شکل داده است، گواینکه پاره‌ای اندیشه‌های محوری وجود دارد (مانند تصور لیبرالی جدید دایرِ بر اینکه آدمیزادگان افرادی هستند برخوردار از حقوق) که ریشهٔ آنها مستقیماً به‌افکار مردم روزگار باستان برنمی‌گردد.

در دولتشهر آتن چون حاکمان همان شهروندان بودند، فرقی میان دولت و جامعه گذاشته نمی‌شد. در آتن قدیم، شهروندان در آنِ واحد هم اتباع دولت بودند و هم واضعان قواعد و مقررات حکومتی. مردم (demos) به‌وظایف قانونگذاری و قضایی هر دو می‌پرداختند، زیرا شرکت در این وظایف و مشارکت مستقیم در امور دولت لازمهٔ مفهوم شهروندی در آتن بود. دموکراسی آتن از همه می‌خواست به‌اصل فضیلت مدنی پای‌بند باشند، یعنی خویشتن را وقف دولتشهر متعلق به‌جمهور مردم کنند و زندگی خصوصی خود را تابع امور همگانی و خیر عموم سازند. امر همگانی و امر خصوصی در هم تنیده بودند. شهروندان تنها در دولتشهر یا «پولیس» و از طریق آن می‌توانستند استعدادهای خویش را به‌فعل برسانند. البته اینکه چه کسی می‌توانست شهروند محسوب شود، قضیه‌ای تابع محدودیت شدید بود. از جمله کسانی که شهروند به‌شمار نمی‌رفتند، زنان بودند و جمعیت کثیری مرکب از بردگان.

دولتشهر آتن که ظهور امپراتوریها و دولتهای نیرومندتر و رژیمهای نظامی سرانجام آنرا از اعتبار و اهمیت پیشین انداخت، بعضی ویژگیهای مشترک با جمهوری روم داشت. آتن و روم هر دو عمدتاً جوامعی بودند که مردم در آنها در دیدرس یکدیگر زندگی می‌کردند و با هم مراودهٔ نزدیک و شخصی داشتند، در هر

دو فرهنگ شفاهی غلبه داشت، هر دو حاوی عناصری از مشارکت مردم در امور حکومتی بودند، در هر دو کنترل متمرکز بوروکراتیک یا هیچ وجود نداشت یا بسیار کم بود، هر دو می‌کوشیدند حس تکلیف همگانی عمیق در مردم بپرورانند و فضیلت مدنی و مسؤولیت در برابر جمهور خلق، یعنی مسؤولیت در قبال امور مشخص مربوط به‌قلمرو حکومت و همگان را به‌صورت سنت درآورند، و در هر دو به‌خواستهای دولت در برابر خواستهای شهروند اولویتی بی‌همتا داده می‌شد. با اینهمه، گرچه آتن جمهوری دموکراتیک بود، دانشوران معاصر عموماً بر این نظرند که روم در مقایسه با آن نظامی ذاتاً و اساساً الیگارشیک داشت [یعنی اقلیتی خودکامه و ممتاز بر آن فرمان می‌راند]. از این‌رو، از روزگار باستان، میراث به‌جای‌مانده از یونان در عصر کلاسیک، و بویژه مدل دموکراسی آتن، در تاریخ اندیشه و کردار دموکراتیک اهمیت خاص داشته است. درست است که میراث آتن از روشنترین و قویترین دفاع در اوایل رنسانس بخصوص در دولتشهرهای ایتالیا برخوردار شد، ولی در اوایل عصر جدید نیز همچنان به‌قوت خود باقی بود.

در یونان باستان، شهروند کسی بود که در «قضاوت و احراز مناصب» مشارکت می‌کرد. شهروندی به‌معنای مشارکت در امور همگانی و حکومتی بود. این تعریف کلاسیک و مأثور از دو جهت شایان توجه است. نخست، حکایت از آن دارد که اگر یونانیان باستان امروز زنده می‌شدند و به‌دموکراسیهای کنونی می‌نگریستند، شاید به‌استثنای نمایندگان و صاحبان مناصب دولتی، کمتر کس دیگری را می‌یافتند که به‌او شهروند بگویند، و عرصهٔ محدودی را که در سیاست معاصر برای شرکت فعال [شهروند] وجود دارد بغایت غیردموکراتیک می‌شمردند. دوم، مفهوم شهروندی در عصر کلاسیک یونان، در کمتر جامعه‌ای قبل و بعد و در جریان بسط اولیهٔ این تعریف انعکاسی داشت. در تاریخ سیاسی، دموکراسیهای باستانی رژیمهایی نامتعارف و غیرمعمول بودند. از نخستین همگروهیهای انسانی تا اوایل رنسانس و برافتادن حکومتهای مطلقه، این فکر که آدمیان می‌توانند شهروندان فعال یک نظام سیاسی و چیزی بیش از اتباع فرمانبردار محض باشند، کمتر طرفدار و مدافعی داشت.

سبب‌یابی کامل اینکه چرا مفهوم شهروند فعال، یعنی کسی که موجودیت وی در کنش سیاسی و از طریق آن به‌ثبوت می‌رسد، در غرب از اهمیت و اعتبار پیشین

افتاد، کار دشواری است. ولی تا این حد روشن است که Homo credens [انسان ایمان‌ورز] در دین مسیح، نقطهٔ مقابل Homo politicus [انسان سیاسی] است. به‌عبارت دیگر، مؤمن مخلص جانشین شهروندی شد که خود فعالانه داوری می‌کرد. گرچه گمراه کننده خواهد بود اگر بگوییم ظهور مسیحیت، سکولاریسم [یعنی جدایی دین و دنیا] را از زندگی فرمانروایان و فرمانبرداران زدود، ولی مسلماً مرجعیت و سرچشمهٔ دانایی و فرزانگی را از نمایندگان اینجهانی به‌نمایندگان آنجهانی انتقال داد. جهان‌بینی مسیحی وجه عقلی عمل سیاسی را از قلمرو «پولیس» یا امپراتوری به‌چارچوب الاهیات برد. نظر یونانی دربارهٔ انسانیت جای به‌دغدغه در این خصوص سپرد که انسانها چگونه باید در اتصال به‌خداوند زندگی کنند. جهان‌بینی مؤکد مسیحیت این بود که خیر عبارت از تسلیم به‌مشیت خداست.

یکپارچگی اروپای مسیحی به‌دو مرجع دینی، یعنی کلیسای کاتولیک و امپراتوری مقدس روم، بستگی پیدا کرد. در قرون وسطا، بدیلی از حیث نظری وجود نداشت. برای اینکه مفهوم دموکراسی دوباره سر بردارد، نخست می‌بایست تاروپود اندیشهٔ قرون وسطایی از هم بگسلد. تا پایان سدهٔ شانزدهم هنوز ماهیت و حدود اقتدار سیاسی و قانون و حقوق و اطاعت مجدداً موضوع اندیشهٔ سیاسی در اروپا نشده بود. نهضت پروتستانی رفرم یا اصلاح دین مهمترین تحولی بود که انگیزهٔ شیوه‌های نوین تفکر دربارهٔ اقتدار سیاسی شد، و نه‌تنها در سراسر اروپا در برابر حوزهٔ صلاحیت و مرجعیت پاپ شک و سؤال برانگیخت و قد برافراشت، بلکه صریحترین مسائل را اصولاً در باب خود تعهد و اطاعت سیاسی به‌میان آورد. حل این مسأله آسان نبود که آیا باید به کلیسای کاتولیک مطیع و وفادار ماند یا به‌فرمانروایان پروتستان یا به‌فرقه‌های مذهبی خاص. کشمکشهای تلخی که در نیمهٔ دوم قرن شانزدهم در سراسر اروپا گسترش یافت و به‌جنگهای سی‌ساله در آلمان انجامید، خود گواه بر تفرقهٔ روزافزون در زمینهٔ ایمان دینی بود. مذاهب گوناگون همه درصدد تأمین امتیازاتی برای خود بودند که در قرون وسطا کلیسای کاتولیک مطالبه می‌کرد، و بحرانی در حوزهٔ سیاست پدید آورد که فقط امکان داشت با تفکیک اختیارات دولت از تکلیف فرمانروایان به‌حفظ فلان مذهب خاص مرتفع شود.

در پی کشف جهان غیراروپایی، آگاهی اروپاییان از گوناگونی ترتیبات

اجتماعی و سیاسی ممکن فزونی یافت و سبب تقویت انگیزهٔ پژوهش مجدد در ماهیت رابطهٔ بین جامعه و دولت قرار گرفت. رابطهٔ اروپا با «دنیای نو» و ماهیت حقوق غیراروپاییان (و اساساً وجود چنین حقوقی) موضوع عمدهٔ بحث شد. حس اینکه حیات سیاسی ممکن است مشمول تعبیرهای متعدد شود، تیزتر شد. جهت این تعبیرات البته با سنتهای هر کشور خاص نسبت مستقیم داشت، زیرا تجربه‌هایی که در اوایل عصر جدید از ماهیت متغیر سیاست حاصل می‌شد، مختلف بود. ولی در اهمیت رویدادها و فرایندهایی که آغاز فصلی نو در ژرف‌اندیشیهای سیاسی قرار گرفت، و به‌حوادث چشمگیر و پرفراز و نشیبی مانند انقلاب انگلستان (۱۶۸۸ـ ۱۶۴۰) و صدور اعلامیهٔ استقلال امریکا (۱۷۷۶) و انقلاب کبیر فرانسه (۱۷۸۹) ممتاز می‌شد، هرچه بگوییم شاید گزاف نگفته باشیم.

در نظریهٔ لیبرالی و لیبرال دموکراسی جدید، همواره همت بر توجیه قدرت حاکمهٔ دولت و در عین حال توجیه محدود ساختن آن مقصور بوده است. از زمان ماکیاولی و هابز، تاریخ این کوششها همانا تاریخ اقامهٔ دلایل برای ایجاد تعادل بین زور و حق، و قدرت و قانون، و حقوق و تکالیف بوده است. از یک‌سو، قوهٔ قهریه باید در انحصار دولت باشد برای ایجاد اساس استواری که تجارت و دادوستد و زندگی خانوادگی بتواند رونق بگیرد. از سوی دیگر، نظریه‌پردازان سیاسی آگاه بودند که با تفویض قوهٔ قهریه و اختیار نظارت و دخالت به‌دولت، نیرویی را پذیرفته‌اند که می‌تواند شهروندان را از آزادیهای سیاسی و اجتماعی محروم کند و غالباً می‌کند.

نوآوری کلیدی دموکراتهای لیبرال برای گشودن این بن‌بست به‌طریق نهادی، ایجاد دموکراسی انتخابی بود. دلمشغولی لیبرالها به‌عقل و قانون و آزادی انتخاب فقط می‌توانست از این راه برطرف گردد که برابری سیاسی جمیع افراد بالغ مورد تصدیق قرار گیرد. برقراری اینگونه برابری نه‌تنها وجود محیط اجتماعی امنی را تضمین می‌کرد که مردم در آن آزادانه بتوانند به‌تعقیب فعالیتها و منافع خصوصی خویش مشغول باشند، بلکه اجازه می‌داد دولت اقدام به کارهایی بکند ـ مانند تأمین بیشترین خرسندی برای بیشترین عده ـ که به‌بهترین وجه به‌نفع عموم باشد. دموکراتهای لیبرال استدلال می‌کردند که دولت دموکراتیک مبتنی بر قانون اساسی

وقتی به‌سایر سازوکارهای نهادی ـــ و مهمتر از همه، به‌بازار آزادـ پیوند بخورد، هم مشکل اقتدار و هم مشکل آزادی را حل خواهد کرد.

این موضع به‌طرزی ماندگار و فراموش‌نشدنی در فلسفهٔ جیمز مدیسن[1] و در آثار دو تن از شخصیتهای کلیدی مکتب لیبرالیسم انگلستان، جرمی بنتم و جیمز میل[2]، بیان شده است. نکتهٔ بغایت مهمی که این کسان به‌نظریهٔ دموکراسی لیبرال افزودند این بود که حاکمان باید از طریق سازوکارهای سیاسی (یعنی رأی مخفی، انتخابات در فواصل منظم، رقابت نامزدان با یکدیگر، و مبارزه میان جناحها) در برابر مردم تحت حکومت پاسخگو و مسؤول باشند که هیچ چیزی جز آنها وسیلهٔ رضایت‌بخشی برای گزینش و تفویض اجازه و کنترل تصمیمهای سیاسی در اختیار شهروندان نمی‌گذارد. بعلاوه، گفته می‌شد که به‌یاری این وسایل سرانجام می‌توان به‌تعادل بین زور و حق یا اقتدار و آزادی دست یافت. ولی این مسأله که دقیقاً چه کسی باید «شهروند» یا «فرد» به‌شمار آید و نقش او باید چه باشد، همچنان مبهم و حل‌نشده ماند. حتی در نوشته‌های جان استوارت میل، پسر رادیکال جیمز میل، این ابهامات مرتفع نشد، و این فکر که جمیع شهروندان باید در نظام سیاسی از وزن و اهمیت برابر برخوردار باشند، همچنان خارج از نظریات او باقی ماند.

رویهمرفته، در نتیجهٔ مبارزات گستردهٔ طبقه کارگر که غالباً نیز با خشونت سرکوب می‌شد، و نیز در اثر تلاشهای فعالان فمینیست در قرنهای نوزدهم و بیستم، حق رأی همگانی به‌معنای حقیقی در برخی از کشورها به‌دست آمد. اما این دستاورد در کشورهایی مانند آلمان و ایتالیا و اسپانیا هنوز آسیب‌پذیر بود، و بعضی از گروهها عملاً از حق رأی محروم بودند، مانند سیاهان در ایالات متحد امریکا تا پیش از نهضت حقوق مدنی دهه‌های ۱۹۵۰ و ۱۹۶۰. فکر اینکه همهٔ بزرگسالان باید از حقوق شهروندی بهره‌مند باشند کم‌کم به‌وسیلهٔ این مبارزات جا افتاد. بسیاری از دلایل دموکراتهای لیبرال را می‌شد علیه نهادهای موجود به‌کار برد تا روشن شود که اصول و آرمانهای مشارکت سیاسی برابر و پرورش برابر استعدادهای

---

۱. James Madison (۱۸۳۶ـ۱۷۵۱). چهارمین رئیس جمهوری امریکا. (مترجم)

۲. James Mill (۱۸۳۶ـ۱۷۷۳). فیلسوف انگلیسی، از یاران و همفکران بنتم و پدر جان استوارت میل، و مؤسس رادیکالیسم فلسفی. (مترجم)

انسانی تا چه حد هنوز تحقق نیافته است. دموکراسی لیبرال به‌صورت معاصر به‌معنای خوشه‌ای از قواعد است به‌منظور امکان‌پذیر ساختن گسترده‌ترین مشارکت اکثر شهروندان در گزینش نمایندگانی که فقط آنان مجاز به‌اخذ تصمیمات سیاسی (یعنی تصمیمات مؤثر در کل جامعه) باشند. دموکراسی لیبرال فقط هنگامی به‌این صورت درآمد که جمیع مردان و زنان دارای حقوق شهروندی شدند.

فکر دموکراسی همچنان مانند گذشته فکری پیچیده و محل معارضه است. حتی سنت دموکراسی لیبرال شامل مجموعه‌ای از افکار نامتجانس می‌شود، ولی با وجود این، یکسره از نظریهٔ بدیل آن، یعنی تئوری دموکراسی تک‌حزبی، جداست. اکنون جا دارد دربارهٔ این نظریه بیشتر سخن بگوییم زیرا با یکی از مهمترین اضداد دموکراسی لیبرال، یعنی سنت مارکسیستی، مرتبط می‌شود.

کارل مارکس و فریدریش انگلس معتقد بودند که مبارزهٔ لیبرالیسم با جباریت و استبداد و پیکار دموکراتهای لیبرال در راه برابری سیاسی یکی از عمده‌ترین گامها به‌جلو در تاریخ رهایی بشر بوده است. منتها به‌نظر آنان و در سنت مارکسیستی عموماً، آرمانهای بزرگ جهانی «آزادی و برابری و عدالت» صرفاً با مبارزهٔ «آزادانه» برای کسب رأی در نظام سیاسی و با تلاش «آزادانه» به‌منظور جلب منفعت در بازار، تحقق‌پذیر نبود. دولت دموکراتیک و اقتصاد بازار، به‌عقیدهٔ طرفداران و مدافعانشان، تنها نهادهایی هستند که می‌توانند آزادی را حفظ کنند و نابرابریها را به‌حداقل برسانند. اما منتقدان مارکسیست می‌گویند اقتصاد سرمایه‌داری به‌علت پویایی درونی آن ناگزیر نابرابریهای منظم و تضییقات عمده برای آزادی واقعی به‌وجود می‌آورد. گرچه هر قدم به‌سوی برابری سیاسی صوری، گامی به‌جلو است، ولی استعداد رهانندگی آن‌را نابرابریهای طبقاتی بشدت محدود می‌کنند.

در جوامع طبقاتی، دولت نمی‌تواند وسیلهٔ تعقیب خیر مشترک یا منافع همگان شود. مؤسسات دولت انتخابی لیبرال، نه‌تنها نقش رهاننده یا پشتیبان قویدست یا حَکَم یا داور را در هنگامهٔ بی‌نظمی ایفا نمی‌کنند، بلکه خود در مبارزات جامعهٔ مدنی درگیرند. به‌نظر مارکسیستها، دولت خود ادامهٔ جامعهٔ مدنی است و نظم اجتماعی را برای پیشبرد منافع خاص ــ و در جامعهٔ سرمایه‌داری، منافع درازمدت طبقهٔ سرمایه‌دار ــ تحکیم می‌کند. مارکس و انگلس استدلال می‌کنند که آزادی

سیاسی تنها یک گام به‌سوی آزادی انسانی، یعنی استقرار دموکراسی کامل در جامعه و دولت است. به‌عقیدهٔ ایشان، جامعهٔ لیبرال دموکراتیک وقتی با اصول خودش سنجیده شود قاصر و ناکام از کار درمی‌آید، و جدی گرفتن آن اصول مساوی با کمونیست شدن است.

نظر مارکس این بود که یک «ساختار جمعی-اشتراکی[1]» جانشین «دستگاه» دولت لیبرال دموکراتیک شود، بدین معنا که کوچکترین جماعات اشتراکیِ خودگردان نمایندگانی انتخاب کنند و بفرستند به‌واحدهای اداری بزرگتر و (مناطق و شهرهای کوچک)، و اینها نیز به‌نوبهٔ خود نامزدانی برگزینند و گسیل دارند به‌نواحی اداری باز هم بزرگتر (هیأت ملی نمایندگان). این ترتیب به‌ساختار «هرمی[2]» دموکراسی مستقیم معروف است: همهٔ نمایندگان قابل عزلند و مکلف به‌اجرای دستورهای انتخاب کنندگان، و به‌شکل هرمی مرکب از کمیته‌های مستقیماً برگزیده متشکل می‌شوند. در مدل مارکسیست-لنینیستی، اصل بر این است که این نظام نمایندگی را نظامی کمابیش مشابه ولی جداگانه در سطح حزب کمونیست تکمیل کند. اما در عمل، تکمیل به‌معنای تفوق حزب بوده است. فقط در زمان گورباچف بود که هرمی مرکب از شوراها (یا «سویت‌ها»)، از مرکز اقتدار تا سطح روستاها و محله‌ها، نقشی بیش از یک نقش نمادی یا تشریفاتی محض به‌دست آورد.

از این مدلهای گوناگون دموکراسی امروز چه دستگیر ما می‌شود؟ مدل آتن در عصر کلاسیک که در جامعه‌ای تنگ در هم تنیده پدید آمد و نضج گرفت، قابل این نیست که به‌سراسر زمان و مکان گسترش داده شود. رشد و بالندگی موفقیت‌آمیز آن اساساً مرهون ظهور چنین مدلی در متن دولتشهر و شرایط اجتماعی بسته و محدود آن بود (حذف مشارکت زنان و بسیاری از گروههای حاشیه‌ای و وجود اقتصاد برده‌داری). در شرایط معاصر که ویژگی آن تفاوتهای اجتماعی و اقتصادی و سیاسی شدید است، بآسانی نمی‌توان در نظر آورد که اینگونه دموکراسی چگونه ممکن است قرین توفیق شود. معنا و اهمیت این تأملات صورت جدیدی به‌خود می‌گیرد

1. commune structure
2. «pyramid» structure

وقتی سرنوشت مدل دموکراسی مورد حمایت مارکس و انگلس و پیروانشان را بررسی می‌کنیم. مدل آنان، بویژه به‌شکل مارکسیست-لنینیستی آن، به‌عنوان ترتیب نهادیی که میانجیگری و مذاکره و مصالحه را بین جناحها و گروهها و نهضتهای متنازع امکان‌پذیر سازد، شایسته و درخور نیست. آنچه به‌نظر مطلوب و ضروری می‌رسد نظامی از نهادهاست که بحث و مناظره و رقابت میان صاحبان آراء متفاوت را رواج دهد و شامل شکل‌گیری جنبشها و حزبهای سیاسی و گروههای فشاری شود که رهبرانشان هدفها و مقاصدشان را برای اخذ نتیجه دنبال کنند. رویدادهای اروپای مرکزی و شرقی از ۱۹۸۹ به‌بعد شواهد و دلایل شایان توجه در تأئید این معنا به‌دست می‌دهد.

پس گزیری نیست جز تصدیق اهمیت چند اصل اعتقادی لیبرالیسم در خصوص مرکزیت ساختار قدرت حکومت غیروابسته به‌شخص، و وجود قانون اساسی برای تضمین و حفظ حقوق، و تعدد مراکز قدرت در خارج و داخل دولت، و وجود سازوکارهایی به‌منظور ترویج رقابت و مناظره بین طرفداران برنامه‌های سیاسی بدیل. یکی از نتایج این امر تأئید اصل بنیادی لیبرالیسم است مشعر بر اینکه جدایی دولت از جامعهٔ مدنی باید یکی از ویژگیهای ذاتی هر نظم دموکراتیک سیاسی باشد. هر تصوری از دموکراسی دایر بر اینکه دولت هرگز می‌تواند جایگزین جامعهٔ مدنی شود، یا بعکس، باید با شدیدترین قید احتیاط تلقی شود.

اما خاطرنشان ساختن این نکات به‌معنای طرفداری از هیچ‌یک از مدلهای موجود دموکراسی نیست. قبول استدلالهای مربوط به کارکردهای لازم دولت دموکراتیک در زمینهٔ حفظ [حقوق] و میانجیگری در تعارضها و توزیع مجدد [قدرت و درآمد] یک چیز است، و پذیرفتن این امور به‌نحو توصیه‌شده در مدل دموکراسی لیبرال از مدیسن یا بنتم به‌بعد، چیز دیگر. طرفداران دموکراسی بیش از هرچیز نگران اصول و روشهای صحیح حکومت دموکراتیک بوده‌اند. ولی با حصر توجه به‌حکومت، از بررسی کامل مسائلی غفلت کرده‌اند مانند: حقوق صوری در مقابل حقوق واقعی؛ التزام به‌رفتار با شهروندان به‌عنوان افرادی آزاد و برابر در مقابل نابرابری رفتار در عمل؛ مفهوم دولت علی‌الاصول به‌عنوان مرجعی مستقل در مقابل دخالت دولت در تجدید نابرابریها در زندگی روزانه؛ مفهوم احزاب

سیاسی به‌عنوان ساختارهایی شایسته برای حذف فاصلهٔ بین دولت و جامعه در مقابل ردیفی از مراکز قدرت بیرون از دسترس احزاب.

نتایج این نکات بسیار عمیق است. دموکراسی برای اینکه امروز به‌شکوفایی و رونق برسد، باید پدیده‌ای دارای دو جنبه باشد و از یک‌سو با اصلاح قدرت دولت و از سوی دیگر با تجدید ساختار جامعهٔ مدنی سروکار داشته باشد. لازمهٔ این امر اذعان به‌ضرورت نوعی «دموکراسی مضاعف»، یعنی دگرگون‌سازی دولت و جامعهٔ مدنی است. دگرگون شدن هریک از این دو وابستگی دارد به‌دگرگون شدن دیگری، و اساس چنین جریانی قبول این اصل است که جدایی دولت از جامعهٔ مدنی باید ویژگی محوری زندگی دموکراتیک به‌شمار آید، و نیز پذیرش این فکر کلی که قدرت اتخاذ تصمیم باید آزاد از قید نابرابریها و تنگناهایی باشد که سرمایه‌داری خصوصی مهارنشده، چنانکه مارکس پیش‌بینی می‌کرد، ممکن است تحمیل کند. البته قبول اهمیت این دو نکته مساوی با قبول ضرورت تجدید نظر در معانی التزامی آنهاست.

اگر آنچه گفته شد بسیاری از مسائل را فیصله‌نیافته باقی می‌گذارد، نباید اسباب تعجب شود. تاریخ دموکراسی در نظریه و عمل چیزی جز تاریخ تعارض تعابیر و تنازع برای دستیابی به‌مقام و موقعیت نیست، و تا هنگامی که سیاست فارغ از تنگناهای ناشی از قدرتمداری به‌همهٔ صورتهای آن باشد، این وضع نیز اجتناب‌ناپذیر است. سیاست به‌معنای دموکراتیک با مناقشه و معارضه و رقابت گره خورده است. دموکراسی ترتیب سیاسی هوشمندانه و مبتکرانه‌ای برای بیان و تشریح اختلاف نظر و میانجیگری است. نشانه و دلیل فکر دموکراسی، پیکار بر سر عناصر تشکیل‌دهندهٔ آن است که به‌اغلب احتمال در آینده نیز ادامه خواهد داشت.

یکی از زمینه‌هایی که نبرد در آن ادامه خواهد یافت، زمینه‌ای است که فکر دموکراسی را به‌چارچوب مناسبات بین‌المللی متصل می‌کند. پیش‌فرض نظریهٔ دولت دموکراتیک، اندیشهٔ «سرنوشت مشترک ملی» است، یعنی جماعت دارای مشترکاتی که بحق بر خود حاکم است و آیندهٔ خویش را تعیین می‌کند. ولی نه جماعات ملی بتنهایی اعمال و تصمیمها و سیاستهای حکومتهای خود را برنامه‌ریزی می‌کنند، و نه حکومتها منحصراً تعیین می‌کنند که چه چیزی برای

شهروندان درست یا مناسب است. مثلاً، تصمیم به‌ساختن نیروگاهی هسته‌ای نزدیک مرزهای کشور همسایه احتمالاً تصمیمی است که بدون مشورت با کشور (یا کشورهای) همجوار گرفته می‌شود. یا تصمیم به‌صدور اجازهٔ ساختن کارخانه‌ای شیمیایی برای تولید مواد سمی یا زیان‌آور ممکن است سبب لطمه‌ای به‌محیط زیست شود که مرز نشناسد. در دنیایی سرشار از بستگیهای متقابل به‌واسطهٔ سیستمهای ارتباطی و تکنولوژی انفورماتیک، مسائل مبرم و عاجلی دربارهٔ آینده و قابلیت دوام دموکراسیها پیش می‌آید. بستگیهای متقابل منطقه‌ای و جهانی تردید ایجاد می‌کند که آیا اصولاً بتوان مسائل کلیدی مربوط به‌نظریه و عمل دموکراسی را با چاره‌جوییهای سنتی در سطح ملی حل کرد.

بنابراین، نباید متحیر شد که چرا عده‌ای می‌خواهند شکل و ساختار بین‌المللی سیاست و جامعهٔ مدنی در بنیادهای دموکراسی سرشته شود. مشکلی که با آن مواجهیم این است که چگونه می‌توان دموکراسی را در چارچوب سلسله‌ای از مراکز قدرت و مرجعیت دارای بستگیهای متقابل تأمین کرد. مشکل همچنین تدبّر مجدد در مرزهای سرزمینیِ مسؤولیتهاست، و اینکه چگونه باید مشکلات عاجلی را که بیرون از کنترل دولتهاست ــ مانند مدیریت پولی و مسائلی زیست‌محیطی و بهداشت و شکلهای جدید ارتباطی ــ به‌نحو بهتری تحت کنترل درآورد.

تاکنون تاریخ دموکراسی و روش آن در عمل همواره مفهوم محل (یعنی دولتشهر یا جماعت یا ملت) را محور قرار داده است، اما در آینده احتمالاً قلمرو بین‌المللی یا جهانی محوریت خواهد یافت. برای مشکلاتی که بستگیهای متقابل جهانی و آثار پیچیده و غالباً ناهمسان آن پیش می‌آورد، هیچ چارهٔ فوری وجود ندارد. با اینهمه، به‌یک‌رشته مسائل گریزناپذیر باید رسیدگی شود. مسلماً می‌توان بسیاری دلایل قوی برای خوشبینی دربارهٔ یافتنِ راهی به‌جلو پیدا کرد، و همچنین بسیاری دلایل محکم برای این فکر که دموکراسی با آزمونی حساس و سرنوشت‌ساز روبرو خواهد شد.

جان هال

لیبرالیسم*

لیبرالیسم نظریه‌ای فوق‌العاده دگرگونی‌پذیر و متغیر است، شامل آرایی دربارهٔ موضوعاتی بس متفاوت مانند معرفت‌شناسی و روابط بین‌الملل، و در طول تاریخ به‌وجوه گوناگون تعبیر و تفسیر شده است. در آغاز باید بپرسیم که آیا میان نمودهای مختلف لیبرالیسم وجه جامعی وجود دارد یا نه. مختصرترین تعریفی که می‌توان داد این است که لیبرالیسم فرد را شالودهٔ ارزشهای اخلاقی می‌شمارد، و همهٔ افراد را دارای ارزش برابر می‌داند. بنابراین، فرد باید در انتخاب هدفهای زندگی خویش آزاد باشد. لیبرالیسم ممکن است نسبت به‌هدفهایی که افراد برمی‌گزینند اخلاقاً بی‌طرف باشد، اما از این حیث اخلاقاً بی‌طرف نیست که تصمیم و انتخاب فردی مطلوب است و باید از دخالتهای ناروای دولت مصون بماند. لیبرالیسم گونه‌ای جهان‌بینی و نوعی ایده‌ئولوژی است، و پذیرفتن آن به‌معنای موضع‌گیری.

برای فهم لیبرالیسم، باید به‌سرسخت‌ترین منتقدان آن توجه کنیم. به‌نظر مارکسیستها، لیبرالیسم به‌علت پیوندش با سرمایه‌داری، عیبی اساسی و درمان‌ناپذیر دارد. مهمترین اتهامی که ایشان وارد می‌کنند این است که لیبرالیسم قادر به‌متحقق ساختن وعدهٔ خود نیست که هر فردی در تعقیب برنامهٔ زندگی خویش آزاد خواهد بود، زیرا لیبرالیسم حکومت طبقهٔ برخوردار از مالکیت را حفظ می‌کند و قداست می‌بخشد، و این خود، دست‌کم از نظر مارکسیستهای سخت‌کیش، هم به‌جنگ طبقاتی می‌انجامد و هم، با شدت گرفتن رقابتهای تجاری میان دولتها، به‌جنگ جهانی.

---

* John A. Hall, «Liberalism,» in Joel Krieger, ed., *The Oxford Companion to the Politics of the World* (New York: Oxford University Press, 1993), pp. 538–542.

سایر منتقدان اتهام می‌زنند که نظم لیبرالی فاقد جوهر اخلاقی و بی‌عطوفت و مکانیکی است. عده‌ای بر معنا و اهمیت مردم‌آمیزی انسان و جماعات تشکیل‌دهنده جامعه تأکید می‌کنند و می‌گویند مفهوم «فرد» برساخته یا تعبیری اجتماعی است، و همه کس به‌لنگرگاهی اجتماعی وابستگی دارد و بدون آن قادر به‌حفظ بقا نیست. در مقابل، به‌نظر متفکران غریزه‌گرایی مانند نیچه، عیب لیبرالیسم این است که زیادی اجتماعی است. به‌عقیدهٔ این دسته، لیبرالیسم چیزی جز مجموعه‌ای از قید و بندهای اخلاقی فاسد و بزدلانه نیست که تمایلات و احساسات واقعی انسان را با محدودیت روبرو می‌کند. برطبق این نظر، بهتر است انسان عواقب تمایلات غریزی عمیق خویش را درک کند و رویاروی آنها قرار گیرد، تا اینکه به گونه‌ای الاهیات اینجهانی و غیردینی زنجیر شود. این دو الگوی انتقادی بسیار با هم تفاوت دارند، ولی گاهی نیز با یکدیگر ممزوج می‌شوند. برخی از کسانی که می‌گویند لیبرالیسم بی‌عطوفت است به‌ایده‌ئولوژیهای نشاط حیاتی یا جانگرا[1] جلب شده‌اند که پیروان آنها سرسختانه بنا دارند حتماً انسان را در یک بافت اجتماعی قرار دهند. هر دو این مجموعه انتقادات باید بدقت ارزیابی شوند.

این مقاله سه بخش دارد. از تفکیک و بررسی الگوهای عمدهٔ فکری در کل لیبرالیسم آغاز می‌شود. در بخش دوم، می‌پردازد به‌تاریخ لیبرالیسم و سنجش نهادها و نظریه‌های لیبرالی. در بخش آخر، لیبرالیسم را از جهت تأثیر ژئوپلیتیکی و داخلی آن در اروپای پس از جنگ [جهانی دوم] تحلیل می‌کند، و ثبات جانمایهٔ پیشرفتهٔ لیبرالیسم و نیز امکان لیبرالیزه شدن جاهای دیگر را مورد بررسی قرار می‌دهد.

پای‌بستهای فلسفی لیبرالیسم

دو دلمشغولی اصلی در لیبرالیسم وجود داشته است. محور یکی، معرفت‌شناسی بوده، و خود آن منعکس‌کنندهٔ این واقعیت است که لیبرالیسم همواره به‌علم جدید اعتنا و احترامی بویژه عمیق داشته است. موضوع دلمشغولی دوم رابطهٔ لیبرالیسم با سرمایه‌داری بوده است. حلقهٔ رابط این دو مقوله، تکیه بر عامل انسانی به‌عنوان

1. vitalist ideologies

شناسنده یا مصرف کننده است، یعنی اندیشهٔ متفکرانی همچون دیوید هیوم و آدام اسمیت که دو نظریهٔ اصالت تجربه و سرمایه‌داری در آثارشان از نزدیک با هم درمی‌آمیزند.

شخصیتهای کلیدی در سنت معرفت‌شناسی مورد نظر، هیوم و کانت بودند که دومی به‌علت ناخرسندی از نتیجه گیریهای اولی به‌فلسفه‌ورزی برانگیخته شد. خیره کننده‌ترین نکته در هیوم، سادگی اندیشهٔ اوست. به‌عقیدهٔ او، آدمیان فقط به‌وسیله حواسشان می‌توانند تصویری از جهان نزد خویش بسازند، زیرا هیچ چیزی غیر از حسیات وجود ندارد. عیب این موضع این بود که هیوم را درمانده و مستأصل کرد. اگر ما چیزی بجز حواسمان نداشته باشیم، تضمین واقعیت جهان خارج و نظم و قاعده‌مندی طبیعت و حتی خود علیت محال می‌شود. کانت درصدد ابطال رأی هیوم نبود، فقط می‌خواست چاره‌ای بر این وضع بیابد. از طرفی می‌خواست با این استدلال که ذهن ما فقط به‌وسیلهٔ اصول منظم و قاعده‌مند علّی قادر به‌نزدیک شدن به‌واقعیت است، حس نظم را بازگرداند. اما از طرف دیگر می‌خواست بر پایهٔ این استدلال که عقل، برخلاف گفتهٔ هیوم، صرفاً «بردهٔ انفعالات[1]» نیست، منزلت و پایگاه ویژهٔ آدمی را تضمین کند.

این دو نظر از این جهت برای لیبرالیسم اهمیت دارند که کانتیانیسم بر فلسفهٔ تجربی بریتانیا به‌نحوی مطلقاً ضروری صحه می‌گذارد. اصالت تجربه وقتی به‌لباس سودنگری درمی‌آمد، در معرض این ایراد قرار می‌گرفت که مثلاً خوشی یک گروه ده‌نفری ممکن است مجموعاً افزایش یابد اگر اندامهای بدن عضو تندرست گروه را بین بقیهٔ نه تن اعضای بیمار تقسیم کنند. این ایراد البته فرضی است. تجربیان بریتانیا در جامعه‌ای می‌زیستند که فرد در آن بسیار محترم بود، و هیچ‌یکشان یقیناً توصیه نمی‌کرد که کسی را قطعه‌قطعه کنند. با اینهمه، موضع کانت متین‌ترین شالودهٔ ممکن را فراهم می‌کند برای اینکه با همهٔ آدمیان به‌عنوان هدف و غایت رفتار شود، نه همچون وسیله‌ای برای رسیدن به‌هدف. دوم، دو نظر گفته‌شده دشمنان مشترک دارند. هر دو به‌خرافات و مرجعیت حمله می‌کنند و فرد را حاکم بر سرنوشت خویش باقی می‌گذارند.

---

1. passions

فلسفهٔ تجربی و کانتیانیسم از یقین ما می‌کاهند و آرامشمان را بر هم می‌زنند. از این‌رو، مدافعانِ لیبرالیسم در معروفترین دفاعی که از آن شده است، دلیرانه کوشیده‌اند با ستایش شک و شبهه، فضیلتی از منقصت بسازند. جان استوارت میل استدلال می‌کند که چون هیچ‌کس نمی‌تواند کاملاً از چیزی یقین داشته باشد، پس آنچه اهمیت حیاتی دارد این است که هر عقیده‌ای مجال ابراز یابد تا در پرتو دلایل و شواهد موجود، بهترین فکر بَرنده شود. بر این رأی برجسته نتایجی از جهت زندگی سیاسی مترتب است. برای اینکه مردم به‌اظهار عقیدهٔ فردی تشویق شوند، وجود فرهنگ مشترک باسوادی و تساهل و بردباری برای ادامهٔ مباحثات تابع نظم و قاعده، دارای اهمیت تعیین‌کننده است. ولی این امر در را به‌روی کابوس نسبیگرایی می‌گشاید، و لیبرالیسم نیز یکی از شقوق ممکن می‌شود. ضرورت توجیه لیبرالیسم در برابر رقیبان، توجه را از نظریات محض به‌تأثیر عملی نهادهای اجتماعی لیبرالی در مقایسه با نهادهای رقبا معطوف می‌کند. با ظهور ادام اسمیت، لیبرالیسم از قله‌های رفیع پیشین فرود آمد و به‌مسائل پایینتر پرداخت.

نوآوری بزرگ اسمیت در سنت فکری غرب این است که او ثروت را به‌فضیلت ترجیح می‌دهد و، به‌عبارت دیگر، جامعهٔ بهره‌مند از وفور نعمت را بر جامعهٔ قناعت‌پیشه‌ای که به‌قصد پیشبرد فضیلت طرح‌ریزی شده باشد مرجح می‌داند. توجیه اساسی این ترجیح، ساده و مردمی و عبارت از این بود که سطح زندگی مردم عادی بدین ترتیب بالاتر می‌رود. اما مسألهٔ مهمتری در میان بود. پول درآوردن که اسمیت دستخوش هیچ خوش‌خیالی خاصی دربارهٔ آن نبود، در تاریخ اروپا همیشه مانند وزنه‌ای در برابر قدرت‌طلبی عمل کرده بود و شهوتی آرام و خالی از تلاطم و خشونت و همچنان بهترین تضمین‌کنندهٔ خوبی و پاکیزگی صحنهٔ سیاست بود. بالاترین ارزش در نظر اسمیت مهار کردن حکومت خودسرانه و محدود ساختن ترسی بود که، به گفتهٔ منتسکیو، حکومتها می‌توانند در دل شهروندان بیفکنند. او سرمایه‌داری را وسیله‌ای برای رسیدن به‌این ارزش نهایی می‌دانست و تأئید می‌کرد. نظریهٔ بسیار ظریف و عالمانهٔ اسمیت البته با ساده‌اندیشی اخلاف نوکلاسیک وی بسیار فاصله داشت که بازار را از وسیله به‌هدف تبدیل کردند.

طرز فکر مکتب منچستر در قرن نوزدهم راجع به‌مناسبات بین‌المللی نیز

به‌همین وجه ساده‌لوحانه بود. سیاستمدارانی مانند کابدن[1] و برایت[2] خیال می‌کردند وابستگی متقابل ناشی از تقسیم بین‌المللی کار، ضامن صلح خواهد بود. این مکانیسم که حاصل استحالهٔ نظریهٔ تجارت آزاد است، احتمالاً حقیقتی دربر دارد، اما تاریخ قرن نوزدهم ما را ناگزیر از توجه به‌این موضوع می‌کند که تجارت در نفس خودش از مهار کردن میلیتاریسم ناتوان است. نظریهٔ لیبرالی هیچ‌کس دربارهٔ روابط بین‌الملل ظریفتر و پخته‌تر از کانت نیست که بحق درخور ستایش است. کانت نیز امیدوار بود که وابستگی متقابل به‌آرمان صلح کمک کند، ولی آرمان مثبت او نهایتاً به‌استقرار حکومت جمهوری لیبرال بستگی داشت. او معتقد بود که چون از مردم همچون گوشت جلو توپ استفاده می‌شود، کنترل مردمی احتمالاً تجاوز را محدود خواهد ساخت. از آن مهمتر اینکه همپیمانی دولتهای جمهوری ممکن است از بروز جنگ میان همپیمانان ایده‌ئولوژیک مانع شود. درست است که مردم گاهی ستیزه‌جو و دولتهای لیبرال در جنگ با رقیبان ایده‌ئولوژیک بی‌رحم بوده‌اند، ولی این واقعیت عریان که دولتهای لیبرال با یکدیگر نجنگیده‌اند خود نشان می‌دهد که حقیقتی در رأی کانت نهفته است.

ظهور و سقوط لیبرالیسم

نظریات روشنفکران غالباً صورت مضبوط و مدون شیوه‌های عمل مرسوم در جامعه است که ممکن است خود به‌نوبهٔ خویش نیز در حیات اجتماعی تأثیر بگذارند. یکی از مصادیق این اصل بیقین لیبرالیسم است، و باید پیش از تحلیل چگونگی از دست رفتن قیادت[3] لیبرالیسم در اواخر قرن نوزدهم در اروپا، نخست به‌تحقیق در شالوده‌های اجتماعی آن بپردازیم.

مورخان تطبیقی همداستانند که غرب به‌دلیل این واقعیت نظیر و مانند نداشته که قدرت در آن در دستهای متعدد پخش بوده است. امپراتوری چین دارای نظم

---

۱. Richard Cobden (۱۸۰۴ـ۱۸۶۵). اقتصاددان و مرد سیاسی آزادیخواه انگلیسی. (مترجم)
۲. John Bright (۱۸۱۱ـ۱۸۸۹). سیاستمدار انگلیسی و یار و همکار کابدن در بسیاری از اصلاحات حقوقی و اجتماعی. (مترجم)

3. hegemony

جاافتاده‌ای از پایگاهها بود (که به‌طرز خاص خودش می‌کوشید نیروهای سرمایه‌داری را که ثبات موجود را بر هم می‌زدند، مهار کند). اما در اروپا تنوع و چندگونگی بمراتب بیشتر بود. دین مسیح نوعی وحدت به‌سراسر اروپا می‌داد؛ ولی در درون این پوسته، رقابت دولتها با یکدیگر و رقابت در بازار پیوسته ناآرامی ایجاد می‌کرد، و بین نیروهای سیاسی و اقتصادی کنش و واکنشهای پیچیده وجود داشت. ویژگی کل این مجموعه را در انعقاد پارلمانها می‌توان دید که نهادهایی بودند منحصر به‌غرب و در آنها نجبا و روحانیون و معتمدان طبقهٔ متوسط شهری (و حتی روستاییان در سوئد) می‌بایست رأی دهند و تصویب کنند تا مبالغ خاصی (معمولاً برای هزینهٔ جنگ) در اختیار شاه قرار بگیرد. چون محور و مرکز یگانه‌ای وجود نداشت، آزمودن راههای مختلف امکان‌پذیر می‌شد. یکی از نمونه‌ها، خودمختاری دولتشهرهای فلاندر [در بلژیک] و شمال ایتالیا بود. شاید، چنانکه جان میلتن استدلال کرده، آنچه به‌پیدایش علم جدید یاری داد، جمع شدن قانون یهود با تأکید یونان بر قوانین طبیعت بود؛ ولی واقعیت «مادی» وجود مراکز متعددی که در آنها معتمدان طبقهٔ متوسط شهری جایگاهی مانند پادشاه داشتند ضامن ادامهٔ تقاضا برای تکنولوژی می‌شد که بدون آن، پیشرفت فکری و اجتماعی اروپا صورت امکان نمی‌پذیرفت.

همان‌گونه که مجموع این شرایط اجتماعی شالوده‌ای برای پلورالیسم یا کثرت‌گرایی شد، مجموعهٔ بسیار طولانی و متنوعی از رویدادها نیز اوضاع و احوال را برای پیدایش جهان لیبرالی مساعد کرد. پلورالیسم در اروپا اجازه نمی‌داد در جنگهای دراز مذهبی هیچ‌یک از فرقه‌ها به‌پیروزی برسد، و بدین ترتیب نظریهٔ تساهل و بردباری آهسته‌آهسته در اثر تلاش و مبارزه جلو آمد. چندگونگی نظام به‌حدی بود که تضییقاتی که در یک محل تحمیل می‌شد نمی‌توانست از پیشرفت در جای دیگر جلوگیری کند، و واپس‌ماندگان و کُندروان می‌بایست یا از پیشرفتها تقلید کنند یا بکل برافتند. چنانکه بَرینگتن مور[1] نشان داده است، آنچه در این زمینه اهمیت اساسی داشت روی آوردن تدریجی اشراف انگلستان به کشاورزی به‌قصد

---

1. Barrington Morre [*Social Origins of Dictatorship and Democracy* (Boston, 1966)].

تجارت بود. این تحول ایجاد نظامهای غیرپلورالیستی و مبتنی بر قدرت مطلقه در کل اروپا را منتفی ساخت. با پیروزی انگلستان بر فرانسه در جنگهای دورهٔ ناپلئون، چنین می‌نمود که لیبرالیسم به‌پیروزی خواهد رسید.

ولی درست هنگامی که در دههٔ ۱۸۷۰ مدل انگلیسی لیبرالیسم از یک‌سو بر تجارت آزاد پافشاری می‌کرد و از سوی دیگر بر اصلاحات و کاستن از زواید، حمله‌های گسترده به‌آن آغاز شد. روشنفکران ضد روشنگری، لیبرالیسم را از طرفی به‌کوتاهی از حمایت از «خویشتن» و از طرف دیگر به‌ایجاد مانع بر سر راه فردیت حقیقی متهم می‌کردند. این دو اتهام با وجود تناقض با یکدیگر، امکان داشت در یک ایده‌ئولوژی مثبت افسونساز با هم جمع شوند. البته اتهامات مزبور چندان بی‌پایه هم نیستند. منتها منتقدان لیبرالیسم خود با مشکلات بمراتب جدیتر دست بگریبانند. در عالم اندیشه و روشنفکری، جامعه‌ای انتزاعی می‌سازند که سایهٔ آن با اختیارات بالقوه نامحدود بر سر فرد سنگینی می‌کند. از آن مهمتر، تاریخ نشان می‌دهد که بارزترین جلوهٔ جامعه‌پرستی به‌لباس تجلیل از روشنفکرمآبی ــ از جمله تجلیل از «ارادهٔ معطوف به‌قدرت» ــ اجتماعات عظیم [پیروان هیتلر] در نورمبرگ بود. ممکن است، چنانکه جان استوارتّ میل معتقد بود، دستیابی به‌فردیت کار آسانی نباشد، ولی حتی اگر با تلاش و مبارزه و به‌بهای گران نیز برای شخص تمام شود، باز بهای اجتماعی آن بمراتب کمتر از هر شق دیگر موجود به‌نظر می‌رسد.

آیا لیبرالیسم به‌جهات نهادی از هم پاشید؟ اساسی‌ترین اتهام مارکسیستها در این زمینه این است که جامعهٔ لیبرال به‌تعارض طبقاتی مبتلاست. البته شک نیست که در انقلاب ۱۹۱۷ روسیه طبقهٔ انقلابی کارگر نقشی مهم ایفا کرد، و کارگزار کارگران آلمانی حزبی سیاسی با هدفهای سوسیالیستی بود. ولی امروز آشکارا می‌توان دید که ستیزه‌جویی طبقهٔ کارگر به‌هیچ‌وجه همه‌جا در جوامع سرمایه‌داری یکسان نبود: در ایالات متحد امریکا عملاً و در انگلستان تقریباً وجود نداشت، در آلمان فقط در قالب کلاسیک بشدت وجود داشت، و از هرجا ستیزه‌جوتر در روسیه تزاری بود. ستیزه‌جویی ثمرهٔ رژیمهای کهنهٔ خودسالار و قدرتمداری بود که می‌خواستند از طریق انواع قانونگذاریهای ضدسوسیالیستی کارگران را از صحنه

حذف کنند. هرجا کارگران می‌توانستند تحت رژیم دولتهای لیبرال آزادانه متشکل شوند، بطبع با دولتهایی که به‌ایشان حقوق شهروندی داده بود، نه در جبههٔ سیاسی، بلکه در جبههٔ صنعتی، در محل کار، می‌جنگیدند تا از سرمایه‌داران دستمزد بیشتر و شرایط بهتر بگیرند. به‌تعبیر دیگر، لیبرالیسم تعارض و کشمکش را در جامعه پراکنده می‌کند، حال آنکه تمرکز قدرت به‌آن مرکزیت می‌بخشد. اگر بعضی از دولتهای تک‌ملیتی در اواخر سدهٔ نوزدهم از لحاظ سیاسی بی‌ثبات شدند، بیشتر به‌علت آن بود که هنوز لیبرال نبودند، نه اینکه چون سرمایه‌دار بودند.

مصداق دیگر این نکتهٔ اساسی، عیب دیگری است که به‌لحاظ نهادی می‌گیرند و می‌گویند گرفتاری ناشی از رابطهٔ لیبرالیسم با سرمایه‌داری است، منتها این‌بار به‌جهت لیبرالیسم یا آزادی در بازرگانی بین‌المللی. شک نیست که در اواخر قرن نوزدهم چند دولت می‌خواستند از تولیدکنندگانشان در برابر بازار جهانی حمایت کنند، و این امر به‌افزایش رقابت در بازرگانی بین‌المللی انجامید. ولی نفس این رقابت به‌معارضهٔ مسلحانه نینجامید. جنگ جهانی اول همراه با جنگ جهانی دوم (که معلول نیروهای اجتماعی رهاشده در نتیجهٔ جنگ جهانی اول بود) دنیایی را که ما اکنون در آن به‌سر می‌بریم به‌وجود آورد. به‌این دلیل، باید به‌علل و ریشه‌های جنگ جهانی اول پی ببریم، و برای این کار، لازم است ماهیت دولت آلمان را [در آن روزگار] درک کنیم که پشتیبانی آن از اتریش مهمترین موجب جنگ ۱۹۱۴ بود. حساسترین نکته این بود که آلمان در عصر قیصر ویلهلم سرانجام دو سیاست پیدا کرد: یکی متوجه سراسر جهان و برخوردار از حمایت روشنفکران و طبقهٔ متوسط حذف‌شده و بعضی از صاحبان صنایع سنگین و سوسیال دموکراتها؛ دیگری متوجه شرق و بهره‌مند از پشتیبانی ارتش و طبقهٔ سنتی اشراف زمیندار. نتیجهٔ این سیاست دوگانه این شد که آلمان همهٔ دولتهای بزرگ را با خود بیگانه کرد و به‌دست خودش ائتلافی بر ضد خویش به‌وجود آورد که به‌بزرگترین ترس آن ــ یعنی ترس از جنگیدن در دو جبهه ــ انجامید. این خطای احمقانه چگونه امکان‌پذیر شد؟ دولت آلمان دولتی درباری بود: هرکسی که قیصر به‌حرف او گوش می‌داد، صاحب نفوذ می‌شد. منتها اشکال در این بود که قیصر ویلهلم بدون وجود بیسمارک به‌حرف بسیاری کسان گوش می‌داد و اطمینان حاصل نمی‌کرد که استراتژی همه‌جانبهٔ واحدی

به‌اجرا درآید. پس در اینجا نیز باز برمی‌خوریم به‌جای خالی لیبرالیسم ـ به‌معنای حکومت کابینه و کنترل پارلمانی ـ نه وجود سرمایه‌داری به‌عنوان علت فاجعه.

پیروزی لیبرالیسم؟

اکنون که قرن بیستم رو به‌پایان می‌رود، بعضی از مجادله‌گران و ردّیه‌نویسان ادعا دارند که لیبرالیسم پیروز شده است. مقدار خودبینی و نخوتی که در این ادعا نهفته، ناراحت‌کننده است. علت گسترش لیبرالیسم در قلب جهان پیشرفته بیش از آنکه هیچ‌گونه جبر و حتمیتی باشد، پیروزیِ قدرت انگلوساکسن (البته با سختی و دشواری) در دو جنگ جهانی بود. از سوی دیگر، می‌بینیم استعمارزدایی نیز که خصلت غیرلیبرالی حکومت اروپا را در خارج از میان برد، نتوانسته آنگونه که امید می‌رفت به گسترش لیبرالیسم بینجامد، زیرا احساس نیاز به‌تمرکز قدرت به‌منظور سرعت بخشیدن به‌توسعه، حکومتهای قدرتمدار و دیکتاتوری را افزایش داده است. برای اینکه ببینیم لیبرالیسم در اواخر قرن بیستم در قیاس با پایان قرن نوزدهم از چه جهاتی کمابیش مستحکم شده و جا افتاده است، باید به‌بعضی فرقها قائل شویم.

معروفترین استدلال به‌طرفداری از برتری لیبرالیسم، در اواخر دهۀ ۱۹۵۰ صورت گرفت که «پایان ایده‌ئولوژی» را اعلام می‌کرد. قول به‌این امر، هم ریاکارانه بود و هم بی‌تأثیر، زیرا پنهان می‌کرد که لیبرالیسم نیز خود یکی از ایده‌ئولوژیهاست و نیازمند دفاع. ولی، گذشته از این، حقیقت معتنابهی هم آن‌وقت در این مدعای اساسی موجود بود و هم‌اکنون وجود دارد که ایده‌ئولوژیهای بزرگ قرن بیستم ـ از راست فاشیستی گرفته تا چپ مارکسیستی ـ در اثر رویدادهای تاریخی، سخت بی‌اعتبار شده‌اند. سبب ادامۀ مقبولیت لیبرالیسم توانایی جوامع لیبرال و سرمایه‌داری است در دفاع از مردم در برابر ترس، و در ایجاد ثروت و نعمت برای هستۀ مرکزی مرکب از شهروندان مرفه جامعه. البته همه‌کس چنین وضعی را نمی‌پذیرد. بسیاری از روشنفکران هنوز با جهان لیبرالیسم به‌جهت بی‌عطوفتی آن، معاندت ایده‌ئولوژیک دارند. از آن مهمتر اینکه سرمایه‌داری مشکلات عمیق برابری و نابرابری را در سطح جهانی مطرح می‌کند، و معلوم نیست لیبرالیسم از هستۀ مرکزی ثروتمندان فراتر برود و دیگران را نیز بهره‌مند سازد.

اما از ۱۹۴۵ به‌این طرف، آن هستۀ مرکزی جامعۀ لیبرال فوق‌العاده به‌تنعم رسیده است. تفوق امریکا در جوامع سرمایه‌داری به‌طور کلی، به‌بازسازی

جمهوری فدرال آلمان و ژاپن، به‌پذیرش گستردهٔ نوعی سازش تاریخی طبقاتی، و به‌پیشبرد تجارت آزاد چندجانبه انجامیده است. در زمینهٔ اخیر موفقیت به‌حدی بوده که عاقبت واقعاً به‌تقسیم بین‌المللی کار منجر شده است. در سالهای اخیر، کاهش قیادت اقتصادی امریکا باعث این ترس شده که مبادا رقابتهای تجاری میان دولتهای سرمایه‌داری ثبات مناسبات بین‌المللی را بر هم بزند. البته تنشهایی (بویژه بین اروپا و ژاپن و امریکا) یقیناً وجود دارد، ولی گزافه‌گویی دربارهٔ آن خطاست.

در سطح داخلی، از اواخر دههٔ ۱۹۷۰ مناقشهٔ فراوان وجود داشته که آیا سازش طبقاتی ذکر شده ــ یعنی قبول تأمین اجتماعی از ناحیهٔ محافظه‌کاران، و پذیرش بازار از جانب سوسیالیستها ــ به‌هم خورده یا نه. سیاستمدارانی همچون ریگان و تاچر که هدفشان بی‌اعتبار کردن سوسیال دموکراسی بوده، بعضی از ایده‌ئولوگهای دست‌راستی تندرو مانند فریدریش هایک و میلتن فریدمن را لیبرالهای «حقیقی» خوانده‌اند. مدعیات دست‌راستیهای تندرو شبهه‌برانگیز است، زیرا همهٔ دولتها در حیات اقتصادی مداخله می‌کنند، و هیچ‌یک بساط تأمین اجتماعی را برنچیده است، و کشورهایی مانند ژاپن و آلمان که با نهایت ظرافت و دانایی نظارت و هدایت اقتصاد از طرف دولت را به‌صورت نهادی درآورده‌اند بظاهر از بریتانیا و امریکا که سیاست آزادگذاری در آنها حاکم است، قدرت رقابت بیشتری دارند.

مسألهٔ مهمی که لیبرالها در این عصر با آن روبرو شده‌اند، سرنوشت رژیمهای پیشرفته ولی قدرتمدار است. آیا رژیمهایی که با تمرکز قدرت دست به‌صنعت گستری زده‌اند ــ یعنی متحمل «انقلاب از بالا» شده‌اند ــ می‌توانند با موفقیت به‌مرحلهٔ دموکراسی لیبرال برسند؟ در اروپای شرقی و مرکزی شک نیست که هم به‌علت فشار سرمایه‌داری از بیرون و هم به‌علت فشارهای درونی ناشی از پیدایش کارگران تحصیلکرده‌تر، مدل شوروی فرو ریخته است. دولتهای ذی‌ربط با دو فشار همزمان مواجهند که هم به‌سرمایه‌داری برسند و هم به‌دموکراسی، و این کاری آنچنان کوه‌پیکر است که بسیاری نامحتمل است با موفقیت صورت بگیرد. تا پیش از انتخابات پارلمانی ژوئن ۱۹۹۲، می‌شد به‌سرنوشت چکوسلواکی امیدوار بود (که خاطراتی هم از دموکراسی داشت و هم از صنعت)، و از سرنوشت لهستان دلواپس بود (که خاطراتی از شق دیگر حکومت داشت)، و از روسیه ترسید (که هرگز از سنت جامعهٔ مدنی برخوردار نبود و سپس از همان اعتماد بنفس اساسی روستایی هم محروم شد). اما چکوسلواکی با تجزیه روبرو شد، و امید به‌آن گذار

دوگانه [به‌سرمایه‌داری و به‌دموکراسی] در دورهٔ بعد از کمونیسم از گذشته نیز کم‌فروغ‌تر شد. در مقابل، رژیمهای قدرتمدار سرمایه‌دار چون فقط باید به‌دموکراسی برسند، آیندهٔ بهتری دارند. اما اینجا نیز احتمال دارد نتایج مختلف باشند. دولتهای امریکای لاتین همواره خواسته‌اند خلق را بسیج کنند، و این امر ممکن است حفظ تسلط بنفس را در جریان کاستن از فشار رژیمی قدرتمدار با اشکال مواجه سازد. دولتهای مذکور، بعلاوه، بدهیهای کلان دارند و لذا ممکن است همچنان بین تظاهرات خلقی و حکومتهای ارتشی در نوسان بمانند. در آسیای شرقی آینده روشنتر به‌نظر می‌رسد، هرچند تایوان از جمهوری کره آیندهٔ بهتری دارد که در آن تمرکز عظیم مالکیت، فشار پلورالیستی لازم را سست می‌کند.

اما حیاتی‌ترین مسأله‌ای که لیبرالها با آن مواجهند، غیر از اینهاست. جوامعی مانند برزیل و آرژانتین، یا تایوان و جمهوری کره، حقاً باید دارای «اقتصادهای تازه‌صنعتی‌شده» دانسته شوند، یعنی کشورهایی که با سرعت بیشتر یا کمتر به‌هرحال در راه عضویت جهان پیشرفته افتاده‌اند. اما بسیاری از جوامع در حال حاضر در راه توسعه نیستند، و برخی دیگر به‌نظر می‌رسد هرگز توسعه نیابند، زیرا به‌افزایش جمعیت شدید و فقدان منابع طبیعی و بوروکراسیهای فاسد و، در بعضی موارد خیره کننده، فاجعه‌های زیست‌محیطی دچارند. وجود چنین وضعی خود به‌منزلهٔ نقض جنبه‌ای از لیبرالیسم است که بیش از همه به‌فایدهٔ عملی نظر دارد و آن غذا رساندن به گرسنگان است، و طرح مسائل کلیدی حکومت سیاسی لیبرالی را اصولاً منتفی می‌کند. پژوهش تفصیلی در اقتصاد جهانی ــ بر حسب منابع و بازرگانی و گردش سرمایه ــ قاطعانه نشان می‌دهد که جهان پیشرفته به‌اغلب چنین دولتها وابستگی ندارد و، به‌این دلیل، روز به‌روز به‌آنها بی‌اعتناتر می‌شود. این امر ناگزیر لیبرالها را نگران می‌کند. همان‌طور که امروز کشور نفت‌خیزی مانند عراق به‌تکنولوژیهای پیشرفتهٔ تسلیحاتی دست می‌یابد، فردا رژیمهای فقیر چنین خواهند کرد. بینوایی و تنگدستی بخش بزرگی از جهان همچنان نه‌تنها خطری برای قلب دنیای لیبرال، بلکه لکهٔ ننگی بر دامن آن است. اگر لیبرالیسم بخواهد بقایی داشته باشد، باید از طفره رفتن از رویارویی با این خطر بپرهیزد.

عزت‌الله فولادوند

پلورالیسم سیاسی

مراد از پلورالیسم (pluralism) به‌طور کلی هر نظریه‌ای است که در آن اصل و ریشهٔ امور یا عدد چیزها یا نوع آنها بیش از یکی دانسته شود. پلورالیست (pluralist) کسی است که کثرت یا چندگانگی را اصل قرار می‌دهد (در مقابل وحدت یا یگانگی) و، از این‌رو، می‌توان او را «کثرت‌گرا» یا «چندگانه‌گرا» خواند. بحث وحدت و کثرت در دین و فلسفه پیشینهٔ چندهزارساله دارد، و محور آن غالباً هستی‌شناسی و یزدان‌شناسی بوده است. پلورالیسم در فلسفهٔ اخلاق و نظریات اجتماعی نیز کاربرد داشته است. در اخلاق کسی که بگوید مبدأ و معیار خوبی و بدی بیش از یکی است، و در علوم اجتماعی دانشمندی که معتقد باشد جامعه بر حسب گروههای متعدد قومی یا نژادی آرایش می‌یابد، پلورالیست خوانده می‌شود. اما در این مقاله مطمح نظر ما پلورالیسم سیاسی است.

تعریف و مبانی

در علم سیاست، سابقهٔ استعمال واژهٔ پلورالیسم چندان دراز نیست و از اوایل این قرن عقب‌تر نمی‌رود. غرض از آن ترتیباتی خاص به‌منظور توزیع قدرت سیاسی میان گروهها و سازمانهای مستقل از دولت و از یکدیگر و، در نهایت امر، جلب علاقه و مشارکت آنها و مآلاً افراد جامعه در صحنهٔ سیاست و سیاست گذاری است.

پلورالیستها معتقدند که تعدد و تنوع گروهها (دست‌کم در دموکراسیها) نه‌تنها یکی از واقعیات زندگی است، بلکه باید و مطلوب است که چنین باشد. بنابراین، دلایلشان، هم از آنچه هست اخذ می‌شود و هم از آنچه باید باشد. اینکه دسته‌های

مختلف افراد به‌اقتضای فعالیتها و باورها و نظرگاهها و هدفهای مشترک، منافع مشترک نیز پیدا می‌کنند یکی از واقعیتهاست؛ اینکه مردم همگروه می‌شوند تا نسبت به‌منافعشان در کل جامعه و در برابر دولت بینش گسترده‌تر و ژرفتری به‌دست آورند و در عین پیشبرد منافع خویش مصالح عموم را نیز در نظر بگیرند و حفظ کنند، ارزشمند و خواستنی است. جامعهٔ مطلوب آنچنان جامعه‌ای است که اقتدار همگانی در میان گروههای متعدد و متنوع پخش شود و این گروهها مکمل یکدیگر باشند و دولت به‌حفظ توازن طبیعی میان گروهها بسنده کند و حاکمیت مطلق در دست دولت یا هیچ‌کسی بتنهایی نباشد. این البته (به‌قول ماکس وبر، جامعه‌شناس بزرگ آلمانی) «نمونهٔ آرمانی» جامعهٔ پلورالیستی است که شاید تاکنون در این حد کمال پا به‌عرصهٔ هستی نگذاشته باشد و تنها برای روشن شدن ساختار و پیش‌فرضهای چنین مدلی مفروض گرفته می‌شود تا بحث و تحقیق را آسانتر کند. چنانکه خواهیم دید، پلورالیسم از مراحل مختلف گذر کرده و، در هر مرحله، بر جنبه‌های دیگری از قضیه تأکید ورزیده است. اما پیش‌فرضهای آن بیش‌وکم ثابت مانده است، و پیش از ورود در بحث تفصیلی، باید ببینیم نتیجه‌هایی که گفتیم از چه مقدماتی گرفته شده است.

نخست اینکه حکومت وقتی از حد معین (و بالنسبه کوچکی) بزرگتر شد، دیگر به‌معنای حقیقی منتخب و نمایندهٔ مردم نیست، و فرد نخواهد توانست استعدادهای خویش را تحت آن به‌بهترین وجه به‌فعلیت برساند و زندگی پربار و شادی‌بخش داشته باشد.

دوم اینکه وقتی بازوهای حکومتی از نظر جغرافیایی پراکنده‌تر باشند (فدرالیسم و عدم تمرکز)، حکومتی که به‌هرحال به‌دلیل وسعت و جامعیت قوا فاقد کیفیت راستین انتخابی شده است و دیگر حقیقتاً وکیل مردم نیست، نخواهد توانست بی‌منازع از اختیاراتی که بی‌وجه به‌خود بسته است سوء استفاده کند.

سوم اینکه هیچ جامعه‌ای آنگونه که پیروان حاکمیت مطلق می‌گویند براستی یکدست و یکپارچه (و به‌اصطلاح بعضی از متأخران، «توحیدی») نیست. عقاید متنوع و هدفها مختلفند و، از این‌رو، مردم همیشه کوشیده‌اند بنا به‌خواستها و آرزوهای گوناگون مذهبی و فرهنگی و آموزشی و حرفه‌ای و اقتصادی با یکدیگر در گروههای مختلف مجتمع شوند.

چهارم اینکه اولاً عضویت در هریک از این گروهها اختیاری است، و ثانیاً هیچ‌کسی فقط عضو یک گروه نیست و در آنِ واحد به‌چند گروه تعلق دارد.

پنجم اینکه قبول سیاستهای همگانی مملکتی و گردن نهادن بر آنها باید حاصل کنش و واکنش آزادانهٔ گروهها با یکدیگر باشد (یا لااقل در نظامهای دموکراتیک چنین است).

ششم اینکه حکومت مکلف است قدر مشترک اجماع گروهها را تشخیص دهد و فقط بر پایهٔ آن عمل کند.

پلورالیستها می‌گویند که اولاً همه یا بعضی از این شرطها در ادوار گوناگون تاریخ و در جوامع مختلف صدق کرده‌اند و لذا آنچه می‌خواهند پایهٔ واقعی دارد؛ ثانیاً هرجا که این شروط مصداق نداشته‌اند شرور و آفات بی‌حساب به‌بار آمده است و، بنابراین، باید آنها را ارزشهای مثبت به‌شمار آورد و در تحققشان کوشید؛ و ثالثاً نظرگاهی که از ملحوظ داشتن این عوامل فراهم می‌آید بهترین اساس نه‌تنها برای تنظیم و تمشیت حیات سیاسی جامعه، بلکه شایسته‌ترین راه تحقیق در آن است. به‌عبارت دیگر، پلورالیسم (۱) مبین یکی از واقعیتهای بسیار مهم تاریخ، (۲) هدفی ارزنده و شایان پیگیری، و (۳) روش پژوهشی ثمربخشی در جامعه و سیاست است.

از مجموع آنچه تاکنون گفتیم دو نکتهٔ اساسی برمی‌آید. یکی اینکه پلورالیستها به‌کثرت یا چندگانگی اصل و مبدأ در سیاست قائلند و لذا با وحدت مخالفند نه با اتحاد. با اتحاد (که متأسفانه اغلب با وحدت اشتباه می‌شود) نه‌تنها سر ستیز ندارند، بلکه آن‌را بزرگترین ضامن مشارکت سیاسی و همدوشی برای پیشبرد هدفهای ملی می‌شمارند. دیگر آنکه، از این جهت، پلورالیسم یکی از اصول بنیادی دموکراسی لیبرال است. در قطب مخالف، کسانی هستند که یا هرگونه تنوع و تعدد عقیدتی را رد می‌کنند و می‌خواهند در جامعه وحدت ایده‌ئولوژی حکمفرما باشد؛ یا کسانی که گرچه چندگانگی آراء را می‌پذیرند، ولی می‌خواهند همهٔ قوا و اختیارات منحصر به‌دولت باشد و معتقدند دولت ارگانیسم یا موجودی زنده و آدمی‌صفت و دارای ارادهٔ فائقه نسبت به‌جمیع افراد جامعه است. اکنون بپردازیم به‌سیر تحولی و تاریخی پلورالیسم.

ریشه‌های تاریخی

پلورالیسم نخستین‌بار در اوایل قرن بیستم در عرصهٔ اندیشهٔ سیاسی و اجتماعی در اروپا و امریکا پدید آمد. دو عامل در ظهور آن تأثیر مستقیم داشتند. یکی افزایش هراس‌انگیز قدرت دولتهای تک‌ملیتی (nation states)، و دیگری گسترش تمدن صنعتی. بازار این هردو در آغاز قرن حاضر (بویژه پس از جنگ جهانی اول) رونق بی‌سابقه یافت. اندیشه‌وران برای صیانت فرد از ناتوانی و گمنامی و بی‌هویتی و خواری در جوامع بزرگ صنعتی و حفظ او از آثار نامطلوب تقسیم روزافزون کار و تصرفات آشکار و پنهان دستگاههای غول‌پیکر دولتی، به‌فکر تدبیر راههایی افتادند. عده‌ای از سندیکالیستها و سوسیالیستها و جامعه‌شناسان و روانشناسان و حقوقدانان در این اندیشه شدند که دولتهای تک‌ملیتی برخوردار از حاکمیت مطلق رفته‌رفته بوم طبیعی شایسته و بایسته برای ادامهٔ حیات سالم اجتماعی را با خطر نابودی روبرو می‌کنند. به‌اعتقاد ایشان، دولت وضعی ایجاد کرده بود که افراد در عین وابستگی تکنولوژیک به‌یکدیگر، روز به‌روز از حیث عاطفی و فکری با هم بیگانه‌تر می‌شدند. جامعه مانند لانهٔ مورچگان یا کندوی زنبوران به‌انبوهی از حشرات مبدل می‌شد، و دیگر نمی‌شد گفت که فرد عضوی شاخص و صاحب هویت از جمعی پاسخگوی نیازهای معنوی اوست. بستگیهایی میان افراد بود، ولی با پیوندهای طبیعی انسانی از زمین تا آسمان فاصله داشت. صنعت بی‌امان پیش می‌تاخت، اقتصاد از مرکز کنترل می‌شد، و نظام قوانین تقریباً هر راهی را برای اجبار و الزام فرد و واداشتن او به‌اطاعت از نظام حاکم سیاسی مشروع جلوه می‌داد. متفکران یادشده چنین وضعی را برای بشر غیرطبیعی و زیانمند می‌دانستند و بر آن اسف می‌خوردند. پرسش این بود که چگونه می‌توان آدمی را به‌جایگاه محترم و طبیعی او بازگرداند.

پلورالیسم حقوقی

البته اینگونه افکار و احساسات تازه نبود و از آغاز انقلاب صنعتی در انگلستان و سپس در سایر کشورهای اروپای غربی در قرن نوزدهم پیوسته تکرار می‌شد. نهایت اینکه منتقدان سرمایه‌داری و صنعت گستری همیشه یا در دفاع از فردیت

سخن می‌گفتند و می‌خواستند زنجیر قواعد خشک و رسوم تقلیدی و قیود خفقان‌آور جامعهٔ شهری را از دست و پای فرد بردارند، یا از دست سرمایه‌داران بی‌مروت سودجو می‌نالیدند و خواهان سپردن مقدرات جامعه به‌دولتی جامع‌القوا بر پایهٔ اصول سوسیالیسم بودند. اما متفکرانی که از ایشان یاد کردیم، هم با فردگرایی مخالف بودند و هم با دولت‌گرایی. چارهٔ مشکل را در وجود گروههای متعدد و مستقلی می‌دیدند که مانند واسطه یا پلی میان فرد و دولت عمل کنند؛ هم مانع بی‌بندوباری فرد شوند و هم دولت را از لگام‌گسیختگی بازدارند؛ و بالجمله به‌آدمی امکان دهند استعدادهایش را با اتکا به حس تعلق به‌گروه متحقق سازد.

الگویی که برای اینگونه گروهها ذکر می‌شد، جوامع کوچک روستایی و جماعات مؤمنان همکیش و ارباب حرفه‌ها و پیشه‌وران همصنف و راهبان در صومعه‌ها و شاگردان و معلمان در حوزه‌های علمی سده‌های میانه بود که آدمی در آنها شخصیت و هویت داشت و متقابلاً هم در پیشبرد هدفها و خواستهای گروه منشأ اثر بود و هم از همگروهان خویش توان و تأثیر کسب می‌کرد. بدین‌سان، نوعی همزیستی پربار و خرسندی‌بخش استقرار می‌یافت که فرد را از درازدستی حکومت مصون و محفوظ می‌داشت. اعتقاد بر این بود که از این راه می‌توان در دوران معاصر نیز به‌تأسیس جوامع انسانی اصیلی که ارسطو مطلوب دانسته بود کامیاب شد. ارسطو گفته بود آدمی در جامعه‌ای شکوفان و نیک‌بخت می‌شود که وسعت جغرافیایی آن از حد معینی فراتر نرود (به‌نحوی که جارچی بتواند اخبار را بآسانی به‌گوش همهٔ همشهریان برساند) و افراد یکدیگر را بشناسند و پیشینهٔ فرهنگی و افق سیاسی مشترک داشته باشند. وقتی مخالفان یادآور می‌شدند که نه‌تنها بنیادگذاری، بلکه ماندگاری چنین جوامعی در جهان پیچیده و پرجوش امروزی در ردیف اوهام است، پاسخ می‌شنیدند که چندین گروه از این دست می‌توانند در چارچوب یک مجموعهٔ حکومتی همپیمان شوند و بر محدودیتی که ارسطو از حیث وسعت سرزمین برای دولت آرمانی در نظر گرفته بود فائق آیند و دولتی ناهمگن ولی متحد مرکب از کثیری گروههای همگن تأسیس کنند. بدین‌ترتیب، از سویی کشور گسترهٔ جغرافیایی پهناورتر و عدهٔ بیشتری شهروند و نیروی اقتصادی و قدرت دفاعی افزونتر در برابر مطامع و تجاوزهای بیگانگان پیدا

می‌کرد و از برکت این اتحاد فدرال می‌توانست با مسائلی در سیاستهای داخلی و خارجی دست و پنجه نرم کند که از توان دولتشهرهای کوچک یونان باستان بیرون بود، و از سوی دیگر شهروند از آثار سوء اقتصاد و سیاست متمرکز و دگرگونیهای اجتماعی بنیان‌کن مصون می‌ماند.

چنین می‌نمود که بهترین راه تضمین حقوق فرد، تشیید مبانی گروههاست. گفته می‌شد که دولتهای امروزی آنچنان بزرگ و پیچیده و زورمند شده‌اند که نه می‌خواهند و نه می‌توانند نیازهای انسانی شهروند را برآورند. بنابراین، می‌بایست آنها را از مسند کبریایی به‌زیر کشید و اختیاراتشان را محدود کرد و تنها به‌حدی رسانید که در درون مرزهای کشور نگهدار و پرورندهٔ تشکلهای خودگردان باشند و نظم و آرامش را میان گروههای رقیب حفظ کنند. تمرکز قدرت اقتصادی در دست طبقه‌ای که هیچ کار سودمندی انجام نمی‌داد باعث نگرانی روزافزون بود. ولی به‌نظر نمی‌آمد که دستگاه دولت ابزار مؤثر خنثی کردن قدرت فزاینده و ناموجه این طبقه باشد، زیرا اصولاً تمرکز هرگونه قدرت (اعم از اقتصادی و سیاسی) در دست هرکس (خواه طبقه‌ای خاص و خواه دولت) خود ریشهٔ تعدی به‌حقوق شهروند به‌شمار می‌رفت. قدرت همیشه در معرض سوءاستفاده بود و می‌بایست از اِعمال آن به‌طور یکپارچه جلوگیری کرد. هر روز که می‌گذشت، دولت به‌حربه‌ای بُرنده‌تر در دست طبقهٔ حاکم برای سودجویی مبدل می‌شد. از این‌رو، می‌بایست جلو قدرت متمرکز دولت سد شود ــ دولتی که بتدریج کیفیت انتخابی آن کاستی می‌گرفت و لازم بود تکه‌تکه یا، به‌عبارت دیگر، «چندگانه» شود.

این نخستین مرحلهٔ پلورالیسم بود. در آثاری که در دو دههٔ آغاز قرن بیستم از متفکران پلورالیست انگلیسی، مانند لَسکی[1] و فیگیس[2] و هابسن[3] و تانی[4] و کول[5]، انتشار می‌یافت همه‌جا بهره‌کشی در نظام سرمایه‌داری و حاکمیت مطلق دولت هدف حمله بود. این کسان و همفکران ایشان جملگی با این اندیشه مخالف بودند که دولت تجسم ارادهٔ عام و قانوناً توانای مطلق و جلوهٔ برونی عقل محض است.

---

1. Harold Laski
2. J. N. Figgis
3. S. G. Hobson
4. R. H. Tawney
5. G. D. H. Cole

خوانندگانی که با تاریخ اندیشهٔ سیاسی در غرب آشنایی دارند بلافاصله درمی‌یابند که چنین نظریه‌ای نقطهٔ مقابل آراء نامورانی چون ژان بودن[1] و تامس هابز و ژان ژاک روسو و جان آستین[2] است که به‌حاکمیت بی‌منازع و اولویت ارادهٔ دولت قائل بودند.

در این مرحله از تفکر پلورالیستی که به‌دلیل تأکید فوق‌العادهٔ آن بر مفهوم حقوقی حاکمیت، پلورالیسم حقوقی[3] نام گرفته است، معروفترین نظریه‌پرداز، لئون دوگی[4] فرانسوی بود. دوگی عقیده داشت که انقلاب کبیر فرانسه حاکمیت را از پادشاه به‌ملت انتقال داد و اسطوره‌ای آفرید که در سراسر اروپا ریشه دوانید. از این اسطوره لازم می‌آمد که اولاً دولت همان ملت است، و ثانیاً تمام گروههای مستقل در داخل کشور باید قلع و قمع و منکوب شوند. اما واقعیات حیات اجتماعی و سیاسی در بسیاری از کشورها ـ بویژه کشورهای بهره‌مند از نظام حکومتی نامتمرکز یا فدرال ـ نافی این دو نتیجه بود. عده‌ای از پلورالیستهای حقوقی، از جمله دوگی، نه‌تنها سرسختانه خواستار استقلال گروههایی به‌غیر از دولت بودند، بلکه می‌گفتند دولت نیز یکی از این گروههاست که نه مهمتر و نه ضرورتاً همیشه نیرومندتر از تشکلهای دیگر است.

پلورالیستها، چنانکه پیشتر نیز اشاره شد، نه فردگرا بودند و نه دولت‌گرا. لیبرالیسم کلاسیک و مکتب سودنگری (utilitarianism) قرن نوزدهم را مردود می‌شمردند چرا که می‌گفتند پیروان این دو نظریه فرد را از جماعتی که بدان تعلق دارد می‌گسلانند و اسماً او را حاکم بر منافع و سرنوشت خویش قرار می‌دهند ولی واقعاً در گونه‌ای خلأ اجتماعی رها می‌کنند. فردی که بدین‌سان از گروه می‌گسلد و یکه و تنها در عرصهٔ جامعه در برابر قدرت قانونی چیره‌گر دولت رها می‌شود، پیداست که یارای ایستادگی در مقابل ارادهٔ طبقهٔ حاکم را نخواهد داشت. در چنین وضعی، تفاوت نمی‌کند که دولت بالاترین قانونگذار به‌ارادهٔ مردم تلقی شود (نظریهٔ سودنگران انگلیسی) یا تجسم عقل در تاریخ (نظریهٔ هگل) ـ در هر دو حال بر خردمندان آشکار است که رویارویی به‌سود حریف کوه‌پیکر دولتی تمام می‌شود، نه فرد بی‌یار و یاور. فقط گروه می‌تواند فرد را از تجاوز دولت به‌حقوق او ایمن بدارد، و این مقصود حاصل نمی‌شود مگر با تقسیم حاکمیت میان دولت و جماعات.

---

1. Jean Bodin (1530–96)
2. John Austin (1790–1859)
3. legal pluralism
4. Leon Duguit

تعدد یا چندگانگی حاکمیت نه‌تنها، بنا به‌دلایل گفته‌شده، در نفس خویش مطلوب و یکی از ارزشهای مثبت محسوب می‌شد، بلکه، به‌عقیدهٔ پلورالیستها، ریشه در واقعیات تاریخی داشت. به‌نظر ایشان، اسطورهٔ حاکمیت انحصاری دولت یکی از جعلیات فیلسوفان و حقوقدانان بود. هرکس که به‌دیدهٔ تحقیق در جامعه می‌نگریست، مشاهده می‌کرد که سیاست اساساً دارای ماهیت گروهی است. افراد فقط هنگامی براستی به‌مسائل سیاسی دل می‌بندند و به‌هدفی متعهد می‌شوند که پای گروههای متعدد در میان باشد. ولی دستگاهی که به‌نام دولت مصدر حاکمیت است، دستگاهی بی‌چهره و بی‌هویت است که هیچ‌کسی نمی‌تواند واقعاً دل در گرو آن بنهد و در راه حصول مقاصد آن تلاش کند. آدمی به‌مذهب و صنف و اتحادیه و باشگاه و گروه همفکران خویش بمراتب متعهدتر و وفادارتر می‌ماند تا به‌دستگاه دولت. بنابراین، نه دولتِ «مثبت» ایده‌آلیستها براستی پاسخگوی نیازهای انسانی اوست و نه دولتِ «منفی» لیبرالهای کلاسیک. از این گذشته، تاریخ نشان می‌دهد که در معارضات دولت و گروهها، دولت همواره برنده نیست. گروهها می‌توانند با دولت بجنگند و به‌اقتضای مصالح خویش تغییراتی در آن وارد کنند و امتیازاتشان را نگاه دارند. دولت از حیث بهره‌مندی از سرشت گروهی، تنها یکی از گروهها در کشور است و، چنانکه اشاره شد، نه یگانه گروه و نه حقاً شایان برتری به‌دیگر گروههاست. از این‌رو، و با توجه به‌آنچه راجع به‌واقعیت دلبستگی قویتر افراد به‌مذهب و آیین و جماعات صنفی خودشان گفتیم، وقتی دولت و اینگونه گروهها بر سر جلب همدلی و وفاداری و فرمانبرداری فرد به‌رقابت برخیزند، نه‌تنها به‌هیچ‌وجه همواره آشکار نیست که برد با کیست، بلکه (و از آن مهمتر) حق مشروع فرد است که جانب گروه را که نمایندهٔ مستقیم اوست در برابر دولت بگیرد.

البته پلورالیستها ضرورت وجود دولت را انکار نمی‌کردند، و خطاست که کسی آنان را آنارشیست قلمداد کند. سخن بر سر این بود که فرد به‌میل و اختیار به‌عضویت گروهها درمی‌آید و، بنابراین، گروهها به‌طور مستقیمتر ــ و لذا قویتر و طبیعی‌ترــ از جانب او نمایندگی دارند. اگر فرد در عرصهٔ مناسبات اقتصادی و تولیدی که مستقیماً با افکار و زندگی وی رابطه دارد، آزادانه با عطف نظر به‌مقاصد گروهی عمل کند، بدون شک به‌سیاست و اقتصاد کشور که گروههای مختلف در آن

به‌تعامل و رقابت مشغولند، بیشتر علاقه نشان خواهد داد و دیگر با هموطنان و نظم همگانی جامعه احساس بیگانگی نخواهد کرد. دولت به‌جای اینکه رأساً و از راه اقدام مستقیم دست به‌تعیین مشی سیاسی و اقتصادی کشور بزند، صرفاً هماهنگ کننده‌ای خواهد بود که در پاسخ به‌خواستها و نیازهای گروهی وارد عمل خواهد شد و وظایفی معادل یک شرکت خدماتی خواهد داشت.

نظریهٔ دولت در نقش شرکت خدماتی همگانی در کتاب دوگی، قانون در دولت امروزی[1]، تشریح شده که یکی دیگر از سرشناسترین پلورالیستها، هارولد لسکی، آن‌را به‌انگلیسی ترجمه کرده است. دوگی عمدتاً به‌جنبهٔ حقوقی امر علاقه داشت. او معتقد بود که دولت باید خادم بیطرف جامعه باشد، نه منشأ تشریعی قوانین. حقیقت این است که اطاعت از فرمانهای دولت نه به‌جهت صدور آنها از جانب دولت، بلکه به‌دلیل اشتمالشان بر خواستهای گروهی واجب است. دوگی می‌گفت کسانی که به‌خدمات همگانی حکومتی مشغولند، به‌موجب همان قوانینی مجاز به‌چنین کاری دانسته می‌شوند که در عین حال مبین همبستگی اجتماعی مردم و منشأ حکومت است. برخلاف آنچه ایده‌آلیستهایی چون هگل پنداشته‌اند، دولت از نظر وجوب اطاعت از آن، دارای هیچ‌گونه برتری و الویتی نسبت به گروههای مختلف تولیدی یا ناحیه‌ای نیست. هیچ‌گونه حق ذاتی و طبیعی به‌دولت تعلق نمی‌گیرد که به‌تحمیل ارادهٔ خویش به گروههای رقیب بپردازد یا فرد را مجبور به‌اطاعت از قوانین خویش کند به‌صرف اینکه آن قوانین را خود وضع کرده است. حاکمیت بخش‌پذیر و لزوم فرمانبرداری از حکومت امری مشروط و مقید است، نه مطلق.

پلورالیسم دموکراتیک

در دههٔ ۱۹۳۰، رفته‌رفته شبهه‌هایی در صحت مدعیات طرفداران پلورالیسم حقوقی راه یافت که عاقبت به‌ترک آن انجامید. مخالفان بر این عقیده بودند که پلورالیستها نظریات موجود دربارهٔ حاکمیت دولت را تحریف کرده‌اند و در بیان قدرت و اهمیت نسبی گروهها در برابر دولت سخن به گزاف رانده‌اند. هارولد

1. L. Duguit (1913) *Law in the Modern State*. Translated by Frida and Harold Laski (New York: Huebsch, 1919).

لسکی به‌مارکسیسم روی آورد، و رکود بزرگ اقتصادی دههٔ ۱۹۳۰ سبب تقویت این اعتقاد شد که وجود دولتهای نیرومند مرکزی از جهت رفاه همگانی و بقای دموکراسی و حفظ استقلال ملی ضروری‌است. ولی ضربهٔ نهایی را دولتهای یکه‌تاز و قدرتمدار در شوروی و آلمان و ایتالیا و اسپانیا به‌پلورالیسم حقوقی وارد آوردند که ریشهٔ گروههای مستقل داخلی را برانداختند و جایی برای دخالت آنها در حیات سیاسی و اجتماعی باقی نگذاشتند.

اما پس از چندی، در دهه‌های ۱۹۵۰ و ۱۹۶۰، پلورالیسم باز در قالبی دیگر و این‌بار به‌صورت پلورالیسم دموکراتیک ظاهر شد. این دفعه محل تأکید، به‌جای حاکمیت، ضروریات نظام دموکراسی قرار گرفت. ولی مخالفت با نظریات روسو که گفته بود وجود تشکلهای کوچکتر از دولت به‌دلیل تنگ‌نظری آنان و ترجیح منافع خویش به‌خیر عموم، برخلاف مصالح همگانی است، همچنان باقی بود. پلورالیستهای دموکرات، ایالات متحد امریکا را شاهد می‌آوردند که دارای اصل تفکیک قوا و منشور حقوق فردی و حزبهای سیاسی بالنسبه نامتمرکز و تعداد بیشماری گروهها و تشکلهای خاص است و وجود آنها نه‌تنها آسیبی به‌خیر همگانی نمی‌زند، بلکه سبب پیشرفت مصالح و هدفهای ملی است. در پلورالیسم دموکراتیک نیز مانند پلورالیسم حقوقی، هم به‌واقعیات استناد می‌شد و هم به‌ارزشها. پلورالیستهای دموکرات با دو دسته در معارضه بودند که هردو برخلاف آنان به‌وحدت اصل اعتقاد داشتند: نخست کسانی مانند پاره‌تو[1] و موسکا[2] و میکلس[3] که در تاریخ اندیشهٔ اجتماعی به‌نوماکیاولیاییها معروفند و ماحصل سخنانشان این بود که هر جامعه یا سازمان بظاهر دموکراتیکی سرانجام به‌صورت اُلیگارشی درمی‌آید، بدین معنا که اقلیتی نخبه و نیرومند عاقبت زمام امور را در دست می‌گیرد و پیدایش طبقهٔ حاکم از ذاتیات حیات و تشکیلات اجتماعی و سیاسی است[4]؛ دوم مارکسیستها که مدعی بودند ظهور طبقهٔ حاکم از پیامدهای

1. Vilfredo Pareto
2. Gaetano Mosca
3. Robert Michels

۴. برای اطلاع از تفصیل عقاید این سه تن در زمینهٔ نخبه‌گرایی، رجوع کنید به: هـ. استیوارت هیوز، آگاهی و جامعه، ترجمهٔ عزت‌الله فولادوند، تهران، ۱۳۶۹، صص ۲۴۶ـ۲۲۱.

اجتناب‌ناپذیر سرمایه‌داری است. پلورالیستهای دموکرات پاسخ می‌دادند که گرچه نابرابری منابع و امکانات ممکن است مانع برابری شهروندان شود، ولی پژوهشهای تجربی دقیق در حکومتهای ملی و محلی در کشورهای دموکراتیک نشان نمی‌دهد که هیچ طبقهٔ حاکم مشخصی امور را قبضه کرده باشد. بعکس، از داده‌های تجربی چنین برمی‌آید که عامل مؤثر در سیاستها و تصمیمهای دولتی غالباً وجود گروههای مختلف حتی با منافع و هدفهای متعارض است. از این گذشته، پلورالیستها ادعا داشتند که وجود اینگونه تشکلها به‌حال دموکراسی سودمند است، زیرا اولاً شهروندان را برای زندگی سیاسی آموزش می‌دهد، ثانیاً مناسباتشان را با دولت تحکیم و تقویت می‌کند، ثالثاً نمی‌گذارد هیچ گروهی از صاحبان منافع خاص همیشه در مورد تصمیمات مهم چیره شود، و رابعاً چون امکانی برای کسب اطلاع و تبادل نظر و مذاکره و مصالحه فراهم می‌آورد، موجب اخذ سیاستهای عاقلانه‌تر و پذیرفتنی‌تر می‌شود.

پلورالیسم شراکتی

البته مدل امریکا که پلورالیستها حتی پیش از دورهٔ فوق‌الذکر بدان نظر داشتند، تنها الگو نبود. ساختار و قدرت نسبی گروههای مستقل و نوع مناسباتشان با دولت در کشورهای دموکراتیک تفاوت می‌کند. حتی می‌توان گفت که ایالات متحد مدلی بالنسبه استثنایی است. بسیاری عوامل، از جمله نبود سازمانهای طبقاتی و ضعف نسبی اتحادیه‌های کارگری و وجود تشکلهای مرکب از افراد بخشهای مختلف جامعه، به‌پلورالیسم در آنجا چهره و ماهیتی غیر از سایر دموکراسیهای غربی می‌دهد. در کشورهای اسکاندیناوی و هلند و آلمان و اتریش، نمایندگان بخش اعظم نیروی کار و کارگری در مذاکرات دسته‌جمعی با کارفرمایان شرکت می‌جویند و توافقهایی که به‌دست می‌آید به‌تأئید دولت می‌رسد و حتی، در صورت لزوم، به‌وسیلهٔ قوهٔ مقننه صورت قانونی پیدا می‌کند. این مدل «شراکتی»[1] پلورالیسم در امریکا معمول نیست، و سابقهٔ آن (هرچند به‌شکل منحرف) به‌زمان موسولینی

---

1. corporative model

دیکتاتور ایتالیا و estado corporativo (یا «دولت شراکتی») او برمی‌گردد، و به‌این صورت بارها مورد سوءاستفاده قرار گرفته و به‌جای رهانیدن فرد، او را محکوم به‌زور شنیدن از گروههای کوچک قدرتمند و ثروتمند و سودجو و بی‌اعتنا به‌اصول در کشورهای مختلف کرده است.

در دهۀ ۱۹۸۰، پلورالیسم شعار مخالفان حکومتهای تک‌حزبی در اتحاد شوروی و کشورهای اروپای مرکزی و شرقی شد که، مانند پلورالیستهای حقوقی و دموکرات در گذشته، بر ضرورت وجود گروههای مستقل در سیاست و اقتصاد و جامعه پافشاری می‌کردند. این پلورالیستها، برخلاف پیشینیان خود، هیچ نظریۀ مدون و منسجمی در مخالفت با دولتهای قدرتمدار و انحصارطلب کشورهای خویش پدید نیاوردند؛ ولی از آنچه دربارۀ ضرورت پلورالیسم به‌عنوان یکی از پایه‌های دموکراسی و مشارکت سیاسی می‌گفتند چنین برمی‌آمد که عقایدشان آمیزه‌ای از اصول پلورالیسم حقوقی و دموکراتیک است.

نقد و ارزیابی

چنانکه گفته شد، پلورالیسم بیشتر در واکنش به‌افزایش سرطان‌وار قدرت مرکزی دولت و تحولات صنعتی و تکنولوژیک و پیامدهای ناخواستنی آن در جوامع بزرگ توده‌ای پدید آمد. دفاع از هویت و حرمت فرد در پناه گروه همیشه یکی از بنیادهای آن باقی مانده، هرچند طریق مدافعه در ادوار مختلف و به‌اقتضای پیشامدهای گوناگون تاریخی تغییر کرده است. تردید نیست که انگیزۀ پلورالیستها همواره از یک سو بشردوستی و حفظ حقوق اکثریتی بوده است که یارای بیان خواستهای خویش و تأثیر گذاشتن در مصادر امور را نداشته‌اند، و از سوی دیگر دفاع از دموکراسی و آرزوی برقراری حکومتهای براستی منتخب مردم و پاسخگو در برابر ایشان. با توجه به‌شرایط ناشی از صنعت گستری که دستگاه دولت را از دسترس مستقیم مردم دور کرده و مشارکت حقیقی آنان را در امور همگانی ناممکن ساخته بود، پلورالیستها گروه را شایسته‌ترین مجرا برای تضارب آراء و انتقال خواستهای فرد می‌دیدند و عقیده داشتند که بجز ایجاد و تقویت گروههای مستقل، چاره‌ای بر آفات مترتب بر تمدن صنعتی متصور نیست، و اگر گروهها نباشند که با

قدرت محصول تجمع افراد در برابر دولت بایستند، مشکل رشد سرطانی و بی‌اعتنایی دستگاه حکومتی راه حل دیگری نخواهد داشت.

پس، از نظر انگیزه، پلورالیسم درخور بزرگداشت است، و غیر از کسانی که در بقای دستگاههای قدرتمدار منافع مستقیم یا غیرمستقیم دارند، گمان نمی‌رود کسی به‌حکومت مردم، یعنی دموکراسی، ارج بنهد و در برابر نیات بانیان آن مکتب سر احترام فرود نیاورد. اما پلورالیستها بظاهر چند عامل را در محاسبات و مدعیاتشان نادیده گرفتند که مانع حصول مقصود شد و مروری اجمالی بر آنها، ولو از برای عبرت آیندگان، بی‌فایده نیست.

نخست، امکان فشار گروه بر فرد. هرکسی که تجربهٔ کار گروهی داشته باشد، می‌داند که آنچه سرانجام به‌عنوان هدفها و سیاستهای گروه بر کرسی نشانده می‌شود، همواره ضرورتاً محصول تبادل نظر صادقانه و رأی حقیقی و اجماع اعضا نیست، بلکه هرچه گروه بزرگتر و مقاصد آن پردامنه‌تر و راه رسیدن به‌هدف پیچیده‌تر شود، تصمیمات آن بیشتر حاصل دسته‌بندیها و تحمیل اغراض اقلیتی هوشیار و نیرومند و احیاناً تحمیق اکثریت غافل و بی‌زبان به‌وسایل زیرکانه خواهد بود، و تهدید و تطمیع هرگز از صحنه‌های تصمیم‌گیری چندان دور نیست. اینکه کسی معتقد باشد که گروه چون بسته‌تر و کوچکتر از کل جامعه است، پس بضرورت انعکاس‌دهندهٔ هدفهای انسانی و وسیلهٔ تحقق ارزشهای فردی و محتوا بخشیدن به‌آزادی است، مستلزم مقدار معتنابهی خوش‌بینی (و احیاناً خوش‌باوری) است. یکی از انتقادهای مخالفان دموکراسی پلورالیستی نیز همین بود که پلورالیستها تنها ظاهر امور را در نظر می‌گیرند و از باطن غافلند. به‌عقیدهٔ منتقدان، در پشت نمای چندگانگی گروهها و تصمیمهای گروهی، واقعیت سلطه‌جویی نخبگان سیاسی یا مالی یا صنعتی یا بازرگانی پنهان بود. می‌گفتند حتی اگر نخبگان حاکم همواره به‌کنترل یکایک تصمیمات نیز کامیاب نشوند، نمی‌گذارند اموری که تشخیص دهند به‌سودشان نیست در دستور کار دولت قرار گیرد، و از این راه تسلط و چیرگی خویش را حفظ می‌کنند. از این گذشته، با تصرف در افکار عمومی، نوعی دور باطل پدید می‌آورند، بدین معنا که اندیشه‌های خویش را به‌راههای گوناگون به‌مردم القا می‌کنند تا بعد همان مردم کسانی را در انتخابات

برگزینند که بر وفق مرادشان ــ یعنی مآلاً به‌میل نخبگان ــ تصمیم بگیرند. پلورالیستها پاسخ می‌دادند که پلورالیسم اجتماعی بتنهایی ضامن تحقق ارزشهای دموکراتیک نیست. پلورالیسم در جامعه شرط لازم دموکراسی است، اما خودبخود کافی نیست. حتی می‌توان پذیرفت که، در برخی موارد، تشکلها نابرابریها را تثبیت کنند و با تأکید بیش از حد بر منافع گروه، شعور و آگاهی اجتماعی را به‌مجاری نادرست بیندازند و تعادل دستور کار مملکتی را بر هم بزنند و خود به‌جای عامهٔ مردم زمام امور همگانی را در دست بگیرند. اما چون پلورالیسم ممکن است زیانهایی برساند، دلیل نمی‌شود که آنرا رد کنیم. پلورالیسم اجتماعی در دموکراسی ضروری و مطلوب است و با نابودی آن، خود دموکراسی نابود می‌شود. گروه نیز مانند فرد است: استقلال برای فرد یکی از شرطهای نیک‌بختی است، ولی اولاً یگانه شرط نیست، و ثانیاً ممکن است در دست نااهل به‌تباهکاری بینجامد. گروه نیز مانند فرد باید از حدی از استقلال بهره‌مند باشد؛ اما در عین حال باید در پی یافتن راههایی بود که امکانی برای زیان رساندن باقی نگذارد. پلورالیستها نتیجه می‌گرفتند که چگونگی حفظ تعادل بین استقلال و کنترل یکی از بنیادی‌ترین مشکلات دموکراسی پلورالیستی است، و بر هرکسی که به‌آزادی و انسانیت ارج بنهد کوشش در چاره‌یابی بر آن واجب است.

دومین ایراد به‌پلورالیسم این بوده است که پلورالیستها آنچنان به‌خردمندی فرد و علاقهٔ او به‌سیاست اعتقاد راسخ داشته‌اند که هرگز این عقیده را به‌محک تحقیق و تجربه نزده‌اند. حتی مشاهدات سطحی نشان می‌دهد که بسیاری از مردم اساساً حوصله (یا شاید توان) بحث و تعاطی نظر و پیمودن راه دراز و دشوار اخذ تصمیمهای گروهی را ندارند و بیشتر ترجیح می‌دهند دیگری تصمیم بگیرد و آنان پیروی کنند. یکی از رازهای جذابیت رهبران فرّه‌مند همین کاهلی (یا احیاناً ناتوانی) خلق از ژرف‌اندیشی و اکراهشان از گرفتار آمدن در پیچ‌وخم تصمیم‌گیری و، از آن مهمتر، به‌دوش کشیدن بار مسؤولیت فردی است.

اعتراض سوم اینکه پلورالیستها امکان دستکاری فرد از طریق گروههای همدست با دولت را به‌غفلت گذرانیده‌اند، یعنی همان امکانی که موسولینی در ۱۹۲۶ در تأسیس رژیم شراکتی خود نهایت بهره‌برداری را از آن کرد. نظام شراکتی

فاشیسم ایتالیا نیز مانند کمیته‌های مشورتی وزارتخانه‌ها و هیأتهای کارگری نظارت در کارخانه‌ها در کشورهایی همچون آلمان و لهستان و یوگسلاوی پس از جنگ جهانی دوم، نشان داد که اجرای سیاستهای دولت بر پایهٔ عدم تمرکز جغرافیایی و فدرالیسم و اصول پلورالیسم، غالباً به‌معنای انتقال قدرت حکومتی به‌عناصر سلطه‌گر در ثروتمندترین و جاافتاده‌ترین و فرصت‌طلب‌ترین گروههاست، و به‌جای اینکه برای فرد آزادی به‌ارمغان بیاورد، به‌تحکیم قدرتهای متمرکز و مستقر خصوصی می‌انجامد. پلورالیستها به‌حیثیت انسانی معتقد بودند، ولی در عمل به‌تشکلهای بزرگ و مقتدری مثل شرکتهای صنعتی و بازرگانی و سازمانهای کشاورزی و گروههای صنفی و اتحادیه‌های کارگری و حرفه‌ای برخوردند که بظاهر ماهیت انتخابی داشتند ولی در حقیقت در جامعهٔ صنعتی نوین به‌آنچنان درجه‌ای از تمرکز سازمانی رسیده بودند که، مانند دستگاههای خفقان‌آور دولتی، جایی برای برابری و آزادی و استقلال باقی نمی‌گذاشتند.

چهارمین اشکالی که منتقدان وارد کرده‌اند این بوده که پلورالیستها آنقدر نگران سوءاستفاده از قدرت حکومتی بوده‌اند که منطقاً کارها می‌بایست به‌بن‌بست بکشد. خواستشان این بوده که دولت از توان تصمیم‌گیری مستقل محروم شود و به‌سطح داور بیطرف در رقابتها و ستیزه‌ها پایین بیاید و وظیفه‌اش صرفاً تسهیل حصول توافق میان گروهها باشد و قوانین از گروهها نشأت بگیرد، نه از سیاست گذاران دولتی. این اعتراض البته به‌دورهٔ پلورالیسم حقوقی واردتر است تا ادوار بعد. پلورالیستها بعدها خود دریافتند که چنین ترتیبی ممکن است چرخ کشور را از گردش بازدارد و، در نتیجهٔ کشمکشهای درون‌گروهی یا بین گروهها، به‌بن‌بست سیاسی بینجامد. به‌این جهت، گرچه پیشتر مفاهیمی مانند خیر عموم و ارادهٔ عام را یکسره مردود شمرده بودند، در دههٔ ۱۹۳۰ وقتی با خطر خارجی فاشیسم و همچشمیهای بیحاصل گروههای داخلی روبرو شدند، به‌ضرورت وحدت هدف فراسوی چندگانگی مقاصد گروهی و لزوم مددگیری از بازوی تواناتر دولت پی بردند. حتی دو تن از معروف‌ترینشان، لسکی و کول، از افراط به‌تفریط افتادند و به‌مارکسیسم گرویدند و خواهای رهبری قوی و دولتی نیرومند و مجهز برای برآوردن نیازهای عمومی شدند.

نتیجه

تا جایی که می‌توان دید، پیروی از اصول پلورالیسم در اتخاذ سیاستهای مملکتی و پژوهشهای دانشگاهی و مطالبهٔ ترتیباتی مانند فدرالیسم، واکنشی در برابر آثار نامطلوب جوامع عظیم توده‌ای بوده است. این واکنش عمدتاً بر دو فرض استوار بوده که همیشه نیز بصراحت بیان نشده است: نخست اینکه پریشانی و ازهم‌پاشیدگی اجتماعی و ناسازگاری با محیط و ازخودبیگانگیهای محصول گسترش صنعت و تکنولوژی و جوامع توده‌ای، عواقبی است که حتماً باید با آنها مبارزه کرد؛ دوم اینکه جامعهٔ توده‌ای مانع رشد و شکوفندگی و آزادی فردی است، ولی جامعهٔ پلورالیستی و تکنولوژی محدود چنین نیست. بر پایهٔ این فرضها گاهی نتایجی گرفته شده و سیاستهایی استقرار یافته است که از متحول شدن دستگاه دولتی در جهت انعطاف بیشتر و مسؤولیت‌پذیری افزونتر نسبت به‌فرد جلوگیری کرده است. با اینهمه، چنانکه دیدیم، شیفتگان دموکراسی هرگز نتوانسته‌اند یکسره از پلورالیسم دل بردارند و در صد سال اخیر تقریباً پیوسته در تلاش رفع معایب و احیای آن اعتقاد به‌صورتهای جدید بوده‌اند. در جریان این تلاش، بسیاری کمبودها و عیبها و آزارها در جامعه و سیاست آشکار شده است و، همان‌گونه که شایستهٔ هر پژوهش علمی است، راههای مختلف مبارزه به‌محک آزمون خورده است. گرچه پلورالیسم تاکنون به‌سرمنزل مقصود نرسیده است، همهٔ دوستداران آزادی از جهت این کوشش مستمر به‌پیروان آن مدیونند.

۱۳۷۴/۱۰/۱۲

موریس کرَنستن

بردباری*

بردباری [یا تساهل یا تسامح یا مدارا] روش تحمل و چشم‌پوشی است وقتی چیزی وجود دارد که آن‌را دوست نداریم یا پسندیده نمی‌دانیم. بردباری باید از آزادی متمایز دانسته شود زیرا مستلزم وجود چیزی است که معتقدیم ناگوار یا شر است. وقتی می‌گوییم آزادی حکمفرماست، لازمهٔ آن هیچ‌گونه انتقاد از کسانی نیست که گفته می‌شود آزادند یا استفاده‌ای که چنین کسان از آزادی خویش می‌کنند. حتی نویسندگانی هستند که واژهٔ «آزادی» را به‌اِعمال حق انسانی انتخاب اختصاص می‌دهند و با میلتن [شاعر انگلیسی] همفکرند که «تنها نیکمردان می‌توانند آزاد باشند». اما در بردباری، محکوم کردن و بد دانستن و مردود شمردن مستتر است. وقتی از چیزی لذت می‌بریم، یا چیزی عموماً محبوب یا پسندیده است، نمی‌گوییم آن‌را تحمل می‌کنیم یا نسبت به‌آن بردباری نشان می‌دهیم. وقتی از آزادی بیان و مذهب و رفت‌وآمد سخن می‌گوییم، بیان و مذهب و رفت‌وآمد چیز خوبی تلقی می‌شود یا چیزی که اخلاقاً نه دارای ارزش مثبت است و نه منفی. اما هنگامی که بحث بردباری به‌میان می‌آید، از بردباری نسبت به‌مرتدان یا دگراندیشان یا ملحدان صحبت می‌کنیم که همه روزگاری بدکار و فاسق شمرده می‌شدند، یا از بردباری در قبال روسپیگری یا قمار یا خرید و فروش مواد مخدر سخن می‌گوییم که هنوز عموماً از شرور و آفات دانسته می‌شوند. پس بردباری یعنی اول بد دانستن و محکوم کردن و سپس تحمل و مدارا، یا به‌عبارت ساده‌تر، تحمل اساساً خود یعنی بد دانستن و محکوم کردن.

---

* Maurice Cranston, «Toleration,» *Encyclopedia of Philosophy*, ed. Paul Edwards, 1967.

تی. اس. الیوت[۱] روزی با این گفته خوانندگانش را به‌شگفت آورد که: «فرد مسیحی نمی‌خواهد با او مدارا شود.» منظور او، برخلاف پندار عده‌ای، این نبود که مسیحی در حسرت شهادت است، بلکه می‌خواست بگوید مسیحی نمی‌خواهد صرفاً تحمل شود، بلکه خواهان چیز بهتری است ــ می‌خواهد محترم و گرامی داشته شود و دوستش بدارند. آنچه الیوت از طرف مسیحیان گفت بدون شک ممکن است از جانب یهودیان یا مسلمانان یا مورمونها یا سیاهان یا هر اقلیت دیگری نیز گفته شود که اعضای آن می‌بینند جامعه‌ای بزرگتر با آنان مدارا می‌کند. بردباری همیشه صرفاً بردباری است. از برابری کمتر است همانگونه که با آزادی فرق دارد، و سخت غیر از برادری است. به‌این دلایل، بردباری بسیار از کمال مطلوب فاصله دارد، زیرا، باصطلاح، استلزاماً آلوده به‌شر و بدی است که در معنایش مستتر است.

بردباری را باید از بی‌اعتنایی متمایز دانست. کسی که دربارهٔ چیزی هیچ احساسی ندارد، نسبت به‌آن بی‌اعتناست نه بردبار، زیرا اگر هیچ احساسی نداشته باشد، نمی‌توان گفت آن چیز را خوش نمی‌دارد یا ناپسند می‌شمارد. کسی که از چیزی به‌هیچ‌وجه ناراحت نیست، نمی‌تواند مدعی شود که آن‌را تحمل می‌کند. بعضی از منتقدان بردباری مذهبی گفته‌اند که اینگونه بردباری بر بی‌اعتنایی به‌مذهب دلالت می‌کند، و بی‌اعتنایی به‌مذهب بد است. اینجا باید میان بستگی منطقی و بستگی تاریخی فرق بگذاریم. واقعیت تاریخی شاید احتمالاً این باشد که افزایش بردباری مذهبی در روش حکومتهای فرانسه و انگلستان در سدهٔ هجدهم از کاهش شور و حرارت مذهبی و روی آوردن بیشتر به‌این دنیا و، خلاصه، از بی‌اعتنایی سرچشمه می‌گرفت. ولی به‌فرض هم که چنین باشد، باید بین آن بردباری و این بی‌اعتنایی فرق گذاشت، زیرا معنای دو لفظ با هم تفاوت مهم دارند. بسیاری کسان بوده‌اند مانند هابز که شخصاً اعتنایی به‌مذهب نداشته‌اند ولی با بردباری مذهبی مخالفت ورزیده‌اند، و خیلی کسان همچون لاک که اعتقادهای مذهبی قوی داشته‌اند اما موافق بردباری مذهبی بوده‌اند.

---

۱. T. S. Eliot (۱۹۶۵ــ۱۸۸۸). شاعر و منتقد امریکایی که بعد در انگلستان اقامت گزید و کاتولیک شد. (مترجم)

شقوق دیگر در برابر بردباری. غالباً می‌گویند شق دیگر در برابر بردباری، تعقیب و آزار[1] است. ولی حصر شقوق ممکن به‌این دو، گمراه کننده است. تعقیب و آزار بنا به‌تعریف همیشه نادرست و نارواست. اخلاقاً محکوم کردن جزء معنای آن است. ولی آیا شق بدیل بردباری همیشه روش نادرست و نارواست؟ مثلاً، آیا منع خرید و فروش مواد مخدر ناحق و نادرست است؟ آیا تعقیب و آزار است؟ لجاج و خیره‌سری است که کسی بگوید هرچیزی که تحمل نمی‌شود، موردی از تعقیب و آزار است. تعقیب و آزار یکی از شقوق در برابر بردباری است. شق دیگری نیز هست که باید به‌زبانی خالی از ارزشگذاری بیان شود، هرچند یکی از مشکلات محوری هر نظریهٔ اجتماعی این است که چنین زبانی همیشه دستیاب نیست. تقریباً در همهٔ واژه‌هایی که از آنها در بحث از مشکلات اجتماعی و سیاسی استفاده می‌کنیم، عنصری هنجاری [یا یک بایست] نهفته است. شاید چون واژهٔ بهتری نیست، شرط خردمندی این باشد که لفظ «جلوگیری» را به‌عنوان بدیل «بردباری» به‌کار ببریم. کسی که بپرسد آیا تعقیب و آزار دگراندیشان مذهبی در قرن سیزدهم [میلادی] در اروپا توجیه‌پذیر بود، با سخن گفتن از تعقیب و آزار از آغاز نوعی پیشداوری وارد مسأله می‌کند. اما می‌توان بحثی بیطرفانه در این‌باره داشت که آیا در آن زمان و مکان جلوگیری از دگراندیشی مذهبی توجیه‌پذیر بود، زیرا حتی کسانی که به‌آن کار دست زدند، اگر بودند اعتراضی نمی‌داشتند که نام آنرا جلوگیری بگذارند.

بسیاری از نویسندگان با سیاستهای مبتنی بر نابردباری مخالف بوده‌اند، اما کمتر کسی به‌خود اجازه داده از نابردباری دفاع کند. دلیل این امر آشکارا این بوده که نابردباری در زندگی خصوصی نقیصه یا ضعفی اخلاقی دانسته می‌شود، نقیصه‌ای مرتبط با نخوت و تکبر و کوته‌بینی و ناشکیبایی. بنابراین، نابردباری به‌گوش خوش نمی‌آید. جیمز فیتس‌جیمز استیون[2] در مقام مخالفت با نظریهٔ جان استوارت میل در هواداری از بردباری، علناً به‌دفاع از نابردباری برخاست، و گرچه استدلالهایش طوری بود که احتمال داشت بیشتر نزد اکثریت مقبول بیفتد، به‌هیچ‌وجه آنچنان مانند میل در نظر مردم توفیقی پیدا نکرد. پیدا بود که استیون زبان

---

1. persecution

۲. James Fitzjames Stephen (۱۸۹۴ـ۱۸۲۹). قاضی و حقوقدان انگلیسی. (مترجم)

و بیان خوبی برای ادای مقصود برنگزیده است. بیشتر پشتیبانان آنچه استیون از آن به‌نام نابردباری یاد کرده است، هنگامی که از جلوگیری به‌جای بردباری دفاع کرده‌اند، ترجیح داده‌اند از نظم و انضباط و مرجعیت و نظارت سخن بگویند.

نگرش مشرکان و نگرش مسیحیان. مشکل محوری بردباری در تاریخ غرب، قرنها مشکل بردباری مذهبی بود. این یکی از نتایجی بوده که غرب با آن روبرو شده چون مسیحیت دین آن بوده است. ادیان چندخدایی ذاتاً بردبارترند. مثلاً یونانیان گرچه در زمینهٔ آداب و تشریفات و نهادهای دینی محافظه‌کار بودند، ولی بسیاری انواع اعتقادهای کلامی را روا می‌دانستند و اجازه می‌دادند. جایی که بسیاری خدایان بودند، بسیاری جزمیات دینی نیز می‌توانست وجود داشته باشد. سقراط و فیثاغوریان هدف تعقیب و آزار قرار گرفتند ولی نه به‌جهات دینی، بلکه به‌دلیل این اتهام که اخلاق و امنیت سیاسی جامعه را به‌خطر می‌اندازند. سیاست رومیان آنچنان ثابت نبود و بین آسانگیری عمومی و جلوگیری از برخی فرقه‌های خاص ـ بویژه، اما نه‌فقط، مسیحیان ـ نوسان می‌کرد. بردباری رومیان دست‌کم به‌یک تصور مشخص دینی محدود می‌شد، یعنی اعتقاد به‌اینکه ایزدان، اگر کسانی از پرستش آنان کوتاهی کنند، همهٔ قوم را به‌این جرم به کیفر خواهند رساند.

آباء کلیسا در صدر مسیحیت چون خود هدف تعقیب و آزار رومیان قرار گرفته بودند، با بردباری دینی علی‌الاصول موافق بودند. ولی همینکه قسطنطین [یا کنستانتینوس اول، امپراتور مقتدر روم از ۳۰۶ تا ۳۳۷ میلادی] مسیحیت را دین رسمی دولت [روم] اعلام کرد، مشرکانی که پیشتر آزارگر بودند، آزاردیده شدند. با اینهمه، باید برای ثبت در تاریخ گفت که جلوگیری مسیحیان از شرک هرگز به‌حد بی‌رحمی گذشتهٔ رومیان نرسید. آوگوستینوس قدیس که خود از نخستین طرفداران جلوگیری از ارتداد بود، مع‌هذا بخصوص قید می‌کرد که مجازات اعدام برای مرتدان ناحق و نادرست است. عدهٔ نسبتاً اندکی که امپراتوران مسیحی فرمان به کشتنشان دادند، معمولاً به‌جرم جادوگری اعدام شدند، نه به‌علت پرستش خدایان دروغین.

در اوایل قرون وسطا، سیاست جلوگیری ملایم کلاً ادامه داشت. از اواخر قرون وسطا تا رنسانس و عصر اصلاح دین و نهضت ضد اصلاح دین، مسیحیان اروپایی بردباری را علی‌الاصول کنار گذاشتند. مسیحیان انگشت‌شماری که همچنان به‌بردباری مذهبی روی خوش نشان می‌دادند، درست به‌دلیل قلت عده امروز جلب

توجه می‌کنند. در میان ایشان از آناباپتیستهای آلمان و ارمنیان هلند و تسوینگلی[۱] در سویس و کاستلیو[۲] در فرانسه و سوکینوس[۳] در لهستان می‌توان نام برد. ولی مذاهب عمدهٔ پروتستان، اعم از لوتری و کالوینیستی و آنگلیکن، در نابردباری دست کمی از مذهب کاتولیک نداشتند. ابزار عمدهٔ کلیسای کاتولیک برای اِعمال انضباط مذهبی، دستگاه تفتیش عقاید بود که آزادانه و بوفور به‌منظور نجات نفوس گمراه و بازگردانیدن آنان به‌سوی خدا، به‌شکنجه و کیفر مرگ متوسل می‌شد.

مسیحیان در دفاع از منع و سرکوب دلایل متعدد دارند. بعضی از نویسندگان استدلال قدیم مشرکان را تکرار می‌کنند که خدا از اعمال ارتدادی ناخشنود می‌شود و احتمال دارد برای مجازات همهٔ جماعت بلا بر سر آنان نازل کند. نویسندگان دیگر بر این نکته تکیه می‌کنند که ارتداد جرم است و یکی از انواع شورش بر مراجع قانونی، و عهدی را که (ولو به‌وکالت) هنگام غسل تعمید بسته شده است نقض می‌کند، و جرم را نمی‌توان تحمل کرد. استدلال ظریفتری نیز هست که، برطبق آن، مرجعیت کلیسا همان‌قدر برای ادامهٔ وجود جامعهٔ مدنی ضرورت دارد که مرجعیت دولت؛ بنابراین، آنان که در برابر کلیسا گردن‌کشی می‌کنند مانند کسانی هستند که تکلیف خود را به‌پادشاه زیر پا می‌گذارند. از این‌رو، اعضای فرقه‌های مذهبی کاتارها[۴] و والدوسیان[۵] و آلبیگائیان[۶] و مانند آنها را برخی از نظریه‌پردازان کاتولیک

---

۱. Huldereich/Ulrich Zwingli (۱۵۳۱ـ۱۴۸۴). متکلم و مصلح دینی سویسی پروتستان. (مترجم)

۲. Sebastianus Castellio (به‌فرانسه: سباستین شاتیون: ۱۵۶۳ـ۱۵۱۵). متکلم و اومانیست پروتستان فرانسوی. (مترجم)

۳. Laelius Socinus (به‌ایتالیایی: للیو سوتسینی: ۱۵۶۲ـ۱۵۲۵). متکلم ایتالیایی. (مترجم)

۴. the Cathari (معنای تحت‌اللفظی به‌یونانی: پاکان). اعضای نهضتی مذهبی، متأثر از ثنویت و مانویت و گنوستیسیسم و آراء مرقیون، که در سده‌های یازدهم و دوازدهم میلادی از شرق به‌غرب اروپا راه یافتند و با بی‌رحمی به‌دست کاتولیکها قلع و قمع شدند. (مترجم)

۵. the Waldenses. یکی از فرقه‌های پروتستان که اعضای آن به‌توسط پاپ تکفیر شدند ولی چهار قرن مقاومت کردند و به‌پروتستانهای آلمان و سویس پیوستند تا سرانجام در اواسط سدهٔ نوزدهم در فرانسه به‌آزادی کامل دست یافتند. (مترجم)

۶. the Albigenses (منسوب به‌شهر آلبی یا آلبیگا در جنوب فرانسه). یکی از شاخه‌های کاتارها که اعضای آن مانند ایشان پیرو آیین ثنوی مانی و سخت ریاضت‌کش بودند و در اوایل قرن سیزدهم میلادی پاپ علیه آنان اعلان جهاد داد و سرانجام پس از آزار فراوان در نتیجهٔ اقدامات دستگاه تفتیش عقاید برافتادند. (مترجم)

شورشیان آشوبگری می‌دانند که با قدرت حاکم وارد جنگ می‌شوند. مذهب حَقه، جمیع آدمیان را در عین امنیت در یک پیکر ملی و مدنی با هم پیوند می‌دهد، و لذا دگراندیشی و ارتداد ممکن است راه را برای هرج و مرج هموار سازد. بعلاوه، همهٔ این نویسندگان مسیحی معتقدند که تحمل ارتداد خدمتی به‌شخص ذی‌ربط نیست، زیرا وی را در راه خطا تنها گذاشتن به‌معنای رها کردن او در گنهکاری و مواجه با لعنت ابدی در آخرت است. از این‌رو، اِعمال مجازاتهای دردناک و حتی کیفر مرگ واقعاً سنگدلی تلقی نمی‌شود اگر بدین وسیله بتوان شخص خطاکار را از عذاب بمراتب بزرگتر دوزخ رهانید.

دلایل فلسفی به‌طرفداری از بردباری. کسی که استدلالهای مسیحیان هواخواه جلوگیری را مورد بحث قرار داد و به‌این سبب بیش از همه اشتهار یافت، فیلسوف انگلیسی جان لاک بود. در قرن هفدهم، مسیحیان عموماً اعتماد گذشته را به‌سرکوب کم‌کم از دست می‌دادند، هرچند این کار هنوز ادامه داشت. یگانگی جهان مسیحی آشکارا پایان یافته بود و احتمال نداشت تجدید شود. پروتستانتیسم به‌صورتهای گوناگون رفته‌رفته در دنیا به‌نیرومندی کاتولیسیسم شده بود. تصور مذهب حَقهٔ واحد در برابر ارتداد، دیگر معنا نداشت. از این گذشته، پروتستانتیسم گرچه بردباری را تبلیغ نمی‌کرد، ولی کمر به‌تبلیغ اصولی بسته بود که بناچار به‌مطالبهٔ بردباری می‌انجامید. تعلیم پروتستانی دایر بر اینکه هرکس باید کشیش خود باشد، دلیل و اساسی به‌دست فرد دگراندیش می‌داد به‌همان محکمی دلایل سخت کیشان که ادعا کند مذهب او مذهب حَقه است. پیر بِل[1] در ۱۶۸۲ در نوشته‌ای به‌نام اندیشه‌هایی دربارهٔ ستارهٔ دنباله‌دار[2] بحث کرد که اخلاق مستقل از دین است. نویسندگانی مانند او اعتماد به‌سودمندی و عادلانه بودن جلوگیری از افکار نامرسوم و غیرمکتبی را متزلزل کردند.

دفاع لاک از بردباری که در نوشتهٔ او نامه‌ای در باب بردباری[3] مطرح شد و در ۱۶۸۸ انتشار یافت، نخستین دفاعیه از این قسم نبود، اما نخستین استدلال منظم و

---

۱. Pierre Bayle (۱۷۰۶_۱۶۴۷). نویسنده و فیلسوف فرانسوی و یکی از بنیادگذاران مکتب عقلی در فرانسه. (مترجم)

2. *Pensées sur la comète*.

3. *Epistola de Tolerantia*.

روشمند به‌طرفداری از آن بود. نخستین سخن لاک این است که منع و سرکوب روش مؤثری نیست. می‌توان از زور استفاده کرد برای واداشتن کسی به‌اینکه فلان شکل از اعمال عبادی مسیحی را به‌جای آورد؛ اما زور نمی‌تواند کسی را در خلوت جان و دلش به‌هیچ‌ایمان و اعتقادی پای‌بند سازد. آنچه زور می‌تواند بکند این است که شخص را وادار به‌تظاهر کند که او نیز یکی از مؤمنان مکتبی و سخت‌کیش است. لاک می‌گوید چنین روشی نه‌تنها بی‌فایده، بلکه اخلاقاً زیان‌آور است زیرا ناگزیر به‌دورویی و ریا دامن می‌زند. بدین ترتیب، او استدلال کاتولیکها را از بیخ‌وبن رد می‌کند که می‌گویند زور ــ تا چه رسد به‌شکنجه و اعدام ــ ممکن است کسی را به‌راه فلاح و رستگاری بیاورد.

دوم، لاک به‌رد این استدلال قدیمی می‌پردازد که وظیفهٔ مذهبی شخص برابر با وظیفهٔ او نسبت به‌دولت است، و جامعهٔ مدنی به‌کام هرج و مرج می‌رود اگر دگراندیشی مذهبی تحمل شود. لاک می‌گوید کلیسا «جامعه‌ای اختیاری» است و رسالتی در این دنیا مستقل از وظایف دولت دارد. کلیسا برای رستگاری آدمیان به‌وجود آمده است، و تنها از راه اقناع و اساساً به‌وسایل دور از خشونت می‌تواند در ایفای رسالتش کامیاب شود. اما دولت به‌منظور حفظ و حراست حقوق آدمیان ــ یعنی حیات و آزادیها و دارایی آنان ــ پا به‌عرصهٔ هستی نهاده است، و لذا استفاده از زور به‌عنوان ضمانت اجرایی نهایی، بخش ضروری کارکرد دولت است. همان‌طور که رستگاری و فلاح آدمیان به‌دولت مربوط نیست، استفاده از زور نیز به‌کلیسا ربطی ندارد. وانگهی، دولت هیچ‌گونه شناخت حقیقی ندارد که مذهب حَقه چیست. به‌عقیدهٔ فرمانروایان ایرانی، دین برحق، اسلام است؛ به‌نظر حکمرانان اسپانیا، مذهب حَقه، کاتولیسیسم است؛ و به‌اعتقاد پادشاهان انگلستان، مذهب آنگلیکن. ممکن نیست آنان همه درست بگویند. بنابراین، رسمی شدن هیچ مذهبی دلیل بر حقانیت آن نیست. هرکسی ایمان خودش را دارد، و وجدان هر شخصی مستحق احترام برابر است.

نظریهٔ لاک راجع به‌بردباری رابطهٔ نزدیک دارد با نظریهٔ او دربارهٔ آزادی. او قائل به‌این بود که یکی از بنیادی‌ترین علتها برای وجود دولت حفظ حق طبیعی آزادی آدمی است و، بنابراین، استدلال می‌کرد که دولت تنها هنگامی حق دارد علیه کسی

به‌زور متوسل شود که حفظ حقوق دیگران ایجاب کند. به‌عقیدهٔ لاک، بعضی چیزها تحمل‌کردنی نبود: (۱) ترویج «عقاید ضد جامعهٔ بشری یا ضد قواعد اخلاقی که وجودشان برای حفظ جامعهٔ مدنی ضروری است»؛ (۲) هرگونه ادعایی برای برخورداری از «امتیازات ویژهٔ مخالف حق مدنی جامعه»؛ (۳) فعالیت «کسانی که به‌هر مناسبتی آماده‌اند حکومت را در دست بگیرند و اموال و داراییهای سایر اتباع را تصاحب کنند»؛ (۴) بیعت با یکی از شهریاران بیگانه؛ و (۵) انکار وجود خدا.

لاک دلیلی بامزه و قدری عجیب می‌آورد که چرا نباید نسبت به‌ملحدان بردباری نشان داد. می‌گوید کسی که به‌خدا ایمان ندارد نمی‌تواند سوگند صحیح و معتبر یاد کند، و سوگند و میثاق «پیوند جامعهٔ بشری است». او همچنین به‌بردباری نشان دادن به کاتولیکها راغب نیست، نه به‌جهات مذهبی، بلکه به‌این دلیل (که دلیل بدی هم نیست) که می‌گوید کاتولیکها با یکی از شهریاران بیگانه، یعنی پاپ، بیعت کرده‌اند و لذا اتباع وفادار پادشاه انگلستان نیستند.

استدلال لاک به‌هواداری از بردباری هنگامی که نخست انتشار یافت، کاملاً نوظهور می‌نمود، اما سرانجام به‌صورت یکی از احکام عقل سلیم و شعور متعارف درآمد. مدافعان و توجیه‌گران کاتولیک بعدی، میان سه قسم بردباری قائل به‌تمایز شدند: (۱) بردباری در خصوص جزمیات کلامی و مذهبی، (۲) بردباری مدنی عملی، و (۳) بردباری حکومتی سیاسی. اولی مانند همیشه با مقاومت سرسختانه روبرو شد. قول بر این بود که تعالیم کلیسای کاتولیک حقیقت مطلق و متقن است، و لذا تحمل هر عقیده‌ای مغایر با آن به‌معنای تحمل کذب است، و چون هر عاقلی بوضوح مکلف به‌تصدیق حقیقت و رد کذب است، این امر تکلیف مطلق ایجاد می‌کند به‌مردود دانستن هر تعلیم مذهبی یا اخلاقی مغایر با تعالیم آن کلیسا که معصوم و لغزش‌ناپذیر است. اما آنچه بردباری مدنی عملی نامیده می‌شد بتدریج نزد کاتولیکها پذیرفته شد. نظر بر این قرار گرفت که هر فرد مسیحی مکلف است میان خطا و خطاکار فرق بگذارد. با خطا همیشه باید مقابله کرد، ولی چون دین مسیح حکم به‌احسان و نیکوکاری می‌کند، خطاکار را باید همنوع دانست و، بنابراین، از تعقیب و آزار وی خودداری ورزید. در مورد بردباری حکومتی سیاسی، نظریهٔ بعدی کاتولیکها دوپهلو بود، زیرا احساس می‌شد باید برای اقلیتهای

کاتولیک در کشورهای پروتستان مدعی بالاترین حق بردباری ممکن شد، ولی بدون ایجاد تعهدی مشابه برای حکومتهای کاتولیک که اقلیتهای پروتستان را تحمل کنند. بنابراین، تصدیق می‌شد که کاربرد اصل بردباری حکومتی سیاسی، در کشورهای تابع اصل جدایی دین از دنیا و در «کشوری حقیقتاً مسیحی» تفاوت می‌کند.

برجسته‌ترین مبلّغ و پشتیبان بردباریِ بیشتر در قرن نوزدهم جان استوارت میل بود. استدلال میل از بسیاری جهات در همان خطوطی سیر می‌کرد که لاک مقرر داشته بود، منتها میل کمتر از لاک قائل به‌محدودیت برای بردباری بود. میل مصرانه می‌گفت تنها دلیل موجه برای دخل و تصرف در آزادی کسی، حصول اطمینان معقول از وجود خطر برای آزادی دیگری است. بعلاوه، لاک فقط می‌خواست آزادی فرد را از دخل و تصرف دولت و اولیای کلیسا محفوظ بدارد، حال آنکه میل هرچه بیشتر می‌گذشت، بیشتر نگران محدودیت آزادی آدمی در نتیجهٔ قوانین نانوشته ــ یعنی فشار عرف و عادت و افکار عمومی ــ می‌شد. هدف میل تعمیم بردباری از قلمرو سیاست به‌عرصهٔ اخلاق و آداب بود یا، به‌اصطلاح او، هر عمل شخص که تنها به‌خودش مربوط می‌شد. میل در عهد ملکهٔ ویکتوریا می‌زیست، یعنی در جامعه‌ای که نه‌تنها با اموری مانند همخانگی زن و مرد بدون ازدواج، و زنا، و کار کردن در روزهای یکشنبه مخالف بود، بلکه هرکسی را که مرتکب این گناهان می‌شد با اِعمال کیفر اجتماعی طرد و از خود راندن سخت به‌مجازات می‌رساند. میل احساس می‌کرد که قوانین نانوشته بیشتر به‌مردم ستم روا می‌دارند و نفس آنان را می‌بُرند تا قوانینی که دولت به‌اجرا می‌گذارد، و آزادی و استعدادهای گوناگون انسان نمی‌تواند در جوّ اختناق و سرکوب به‌شکوفایی برسد. میل خواستار بردباری بود زیرا عقیده داشت که بالاترین ارزش اخلاقی به‌آزادی و فردیت و تنوع طبایع و استعدادها تعلق می‌گیرد و شرف بیشتر آدمی به‌همین امور است.

تواناترین منتقد میل، جیمز فیتس‌جیمز استیون در کتاب آزادی، برابری، برادری[1]، در جواب کتاب میل در آزادی، دلیل آورد که نابردباری برای حفظ جامعه ضروری است. او می‌گفت تأسیس دولت لیبرال یا آزادیخواه دقیقاً به‌این علت

1. *Liberty, Equality, Fraternity*.

ممکن شده است که جامعه می‌تواند به‌یاری قوانین نانوشته به‌خود انضباط بدهد. بسیار خوب است که نابردباری اجتماعی آدمیان را مجبور به‌مراعات قوانین حاکم بر رفتار کند که حکمت قرون خوبی آنها را نشان داده است. استیون معتقد بود ادعای میل دایر بر وجود طبقه‌ای از اعمال مربوط به‌خود شخص که تأثیری به‌حال دیگران ندارد و لذا حقاً باید تحمل شود، ادعای بی‌پایه‌ای است، زیرا تقریباً هر عمل شخص در دیگری تأثیر می‌گذارد. خودکشی و زیاده‌روی و شهوت‌رانی و هرزگی و امثال آن چیزی نیست که تنها به‌خود عامل آسیب برساند. طبقهٔ اعمال مربوط به‌خود شخص، مفهومی خالی از مصداق است. بنابراین، چون تقریباً هر رفتاری به‌دیگران نیز مربوط می‌شود، جامعه حق دارد به‌همین گستردگی فعلی دخل و تصرف کند. استیون استدلال می‌کرد که عامهٔ مردم آنقدر هوش و باریک‌بینی ندارند که خود به‌وضع مجموعه‌ای از قواعد اخلاقی موفق شوند و آنچنان از شخصیت محکم برخوردار نیستند که به‌فرض هم که چنین قواعدی گذاردند، از آن اطاعت کنند. از این‌رو، اگر بناست اخلاق پابرجا بماند، نوعی ضمانت اجرایی از بیرون لازم است. استیون همچنین نظر دیگر میل را مردود می‌دانست که تنوع و گوناگونی در نفس خویش خوب است. او حرفی نداشت که خوبی گونه‌های مختلف دارد، ولی می‌گفت این دلیل نیست که گوناگونی نیز ذاتاً خوب باشد. ملتی که نیمی از جمعیت آن تبهکار باشند مسلماً در میان خود تنوع بیشتری دارد تا ملتی که مردمش سراسر راست و درستند، اما به‌این دلیل ملت بهتری نیست. استیون عقیده داشت دگراندیشی از برای نفس دگراندیشی، بلهوسی و قلندرمسلکی ناشی از احساسات بازاری و سطحی است و محکوم است. رفتار نامتعارف و غریب و عجیب نشانهٔ ضعف است نه قوت، و اجبار و قید و بند نه‌تنها بد نیست، بلکه محرک تلاش و کوشش بیشتر است. استیون حتی معتقد بود که نابردباریِ ملازم با روح پیرایشگری[1] یکی از بزرگترین عوامل خیزش و پیشی گرفتن انگلستان از دیگر ملتها در ترقیات صنعتی و اجتماعی بوده است.

---

۱. Puritan spirit. «... ترکیبی از عقاید اجتماعی، سیاسی، اخلاقی، و دینی که در میان پروتستانهای انگلستان و امریکا رواج دارد... پیرایشگران کمال جامعه را در استقرار سلطنت الاهی می‌دانستند، و طرفدار نظارت مطلق در اعمال فردی بودند...» دایرةالمعارف فارسی. (مترجم)

بردباری سیاسی. با ظهور حکومتهای توتالیتر در قرن بیستم، مشکل بردباری جنبه‌ای تازه پیدا کرد. بردباری با نابردباران یکی از مشکلات حاد حکومتهای دموکرات و آزادی‌دوست شد. به‌علت آشوبهایی که نهضت فاشیستی آزوالد مازلی[1] و پیروان پیراهن‌سیاه او برمی‌انگیختند، حکومت انگلستان در ۱۹۳۶ پوشیدن اونیفورمهای سیاسی را ممنوع کرد. در حکومت کارگری [هارولد] ویلسن نیز کوشش به‌عمل آمد هرگونه عملی به‌منظور تبعیض نژادی در آن کشور قدغن شود. پس از جنگ جهانی دوم، وقتی چند تن از کمونیستهای امریکایی عاملان روسیه یا کوبا از آب درآمدند و به‌نظر رسید همهٔ کمونیستها به‌شوروی وفادارترند تا به‌امریکا، دولت ایالات متحد با این مشکل روبرو شد که چقدر ممکن است، بدون ایجاد خطر، به کمونیستها بردباری نشان دهد. تصور می‌رفت موقعیت کمونیستهای قرن بیستم در امریکا مشابه موقعیت کاتولیکهای قرن هفدهم در انگلستان است، و بسیاری از امریکاییان به‌یاد لاک افتادند که گفته بود اینگونه کسان خود موجب محروم شدن خویش از حق بهره‌مندی از بردباری می‌شوند. سایر امریکاییان استدلال می‌کردند که سرکوب بیهوده است، و ممنوعیت آشکار سازمانهای کمونیستی کمکی به‌حفظ دولت از آثار شوم فعالیتهای پنهانی کمونیستها نمی‌کند، و لذا محدود کردن بردباری سیاسی چون بی‌آنکه جاسوسان را از میان بردارد فقط شهیدسازی خواهد کرد، سودی به‌حال هیچ‌کس نخواهد داشت. بنابراین، با توجه با آنچه گذشت، نمی‌توان گفت دلایل له و علیه بردباری سیاسی در قرن بیستم، با مناظراتی که خاطر نسلهای پیشین را مشغول می‌داشت، تفاوت بزرگی کرده است.

---

۱. Oswald Mosley (۱۸۹۶ـ۱۹۸۰). رجل سیاسی انگلیسی که به‌احزاب مختلف پیوست و سرانجام در ۱۹۳۱ از حزب کارگر جدا شد و اتحادیهٔ فاشیستهای بریتانیا یا پیراهن‌سیاهان را در ایهام قدرت گرفتن هیتلر تأسیس کرد. (مترجم)

نینیان اسمارت

دین و سیاست*

دین از چند جهت به‌سیاست مربوط می‌شود.

نخست، دین به‌شیوه‌های مختلف با دولت تک‌ملیتی که اکنون ترتیب سیاسی متعارف در سراسر جامعهٔ جهانی است، تعامل یا کنش و واکنش پیدا می‌کند.

دوم، بسیار از ادیان به‌صورت نیروهای معظم جهانی درآمده‌اند و در ترتیبات بین‌المللی تأثیر می‌گذارند.

سوم، تعارضات دینی می‌تواند تفرقه در درون دولتها یا بین آنها را تشدید کند.

چهارم، بسیاری اوقات از ارزشهای دینی برای توجیه و مشروعیت دادن به‌اقدامات و ترتیبات سیاسی استفاده می‌شود، و این امر با شیوه‌های تأثیر دین در رفتار رأی‌دهندگان و جلوه‌های دیگر رفتار یا مبارزهٔ سیاسی ارتباط پیدا می‌کند.

پنجم، نهادهای دینی خود در درون ملتها نقشی ایفا می‌کنند.

ششم، رفتار رهبران سیاسی غالباً متأثر از اعتقادهای دینی ایشان است.

البته این نکات همه می‌توانند در هم تنیده شوند.

ترتیبات پیش از عصر جدید، از غرب به‌شرق، یا از شمال به‌جنوب، بسیار تفاوت می‌کرد؛ اما دولت تک‌ملیتی به‌نحوی که امروز مفهوم می‌شود کمابیش یکسان است، و بحث دربارهٔ رابطهٔ آن با دین راه خوبی برای بررسی صحنهٔ جهانی و

---

*. Ninian Smart, «Religion and Politics,» in Joel Krieger, ed., *The Oxford Companion to Politics of the World* (New York: Oxford University Press, 1993), pp. 778–782.

[نینیان اسمارت استاد کرسی تطبیقی ادیان و رئیس گروه مطالعات دینی در دانشگاه کالیفرنیا (سانتاباربارا) است. (مترجم)]

آماده ساختن زمینه برای تحلیلهای طولانی‌تر تاریخی است. در تشریح کنش و واکنشها، تعریف سنتی دین را مدّ نظر قرار خواهیم داد که تأکید در آن بر امر متعالی یا فوق‌طبیعی است، و بدین وسیله تمیز خواهم گذاشت بین دین و ایده‌ئولوژیهای اینجهانی از قبیل مارکسیسم، گواینکه چنین ایده‌ئولوژیها نیز ممکن است مانند ادیان عمل کنند.

اساس دولت تک‌ملیتی کلاسیک آنگونه که در قرن نوزدهم در اروپا نشو و نما یافت، زبان و فرهنگ بود. آنچه به‌مناطقی مانند آلمان و ایتالیا و نروژ و لهستان خودآگاهی داد، بعضاً ایجاد زبانها و ادبیات ملی به‌صورت جدید بود. اما عضویت مذهبی نیز می‌توانست نشانهٔ بیشتری از هویت باشد، چنانکه مثلاً مذهب کاتولیک در لهستان به‌تعیین هویتِ لهستانی کمک می‌کرد، هرچند این امر بلافاصله برای گروههای اقلیت مشکلاتی به‌وجود می‌آورد. همچنین امکان داشت، همچون در ایتالیا، مذهب با ناسیونالیسم تعارض پیدا کند، زیرا وحدت ایتالیا بناچار امیرنشینهای تحت حکومت پاپ را نابود می‌کرد. از این گذشته، ایده‌ئولوژی ناسیونالیستها در قرن نوزدهم در بسیاری از مناطق لیبرالیسم بود، و سنت‌پیشگان محافظه کار دستگاه پاپ در برابر آن ایستادگی نشان می‌دادند. در ایتالیا، تا پیش از سر کار آمدن دموکراتهای مسیحی پس از جنگ جهانی دوم، کلیسای کاتولیک قادر یا حاضر به‌ایفای نقشی کاملاً مؤثر در صحنهٔ سیاسی کشور نبود. (مرام دموکراتهای مسیحی مخلوطی از مذهب کاتولیک با ایده‌ئولوژی دموکراسی لیبرال بود).

در برخی از موارد، نشانهٔ هویت ملی ممکن است مذهب یا ایده‌ئولوژی باشد. فی‌المثل، رهبری ناسیونالیسم در ایرلند در قرن نوزدهم به‌دست پروتستانها بود، ولی فصل ممیز آن همواره مذهب کاتولیک بوده است، و امروز در ایرلند شمالی آنچه میان دو گروه قوی عمده شقاق به‌وجود می‌آورد اختلاف مذهب است. حتی پیش از شکسته شدن دیوار برلین، وقتی مارکسیسم-لنینیسم رها شد، جمهوری دموکراتیک آلمان نیز علت وجودی خود را از دست داد، گرچه البته تودهٔ مردم نیز از آن سرخورده و ناامید شده بودند.

در جاهایی که اختلاف مذهب اهمیت شایان ملاحظه پیدا می‌کرد، ناسیونالیسم زبانی ممکن بود ملت را یکپارچه نگاه دارد، و همچون در آلمان در قرن نوزدهم،

ملت خود محور نهایی وفاداری شود. در ایالات متحد امریکا وضع تفاوت می‌کرد. آنچه حد و رسم ملت را تعیین می‌کرد قانون اساسی بود. به‌رغم خصلت مذهبی یکدست ـ یعنی عمدتاً پروتستانِ ـ تاریخ آن کشور تا قرن نوزدهم که مهاجران کاتولیک و یهودی به‌تعداد وسیع پایشان به‌آنجا باز شد، جدایی دین از دولت در امریکا به‌نحو کامل تحقق یافت.

ژاپن کشوری عمدتاً بودایی بود، ولی در قانون اساسی سال ۱۸۸۹ میجی[۱] مملکت آرایش دیگری یافت، و ارزشها و اعتقادها و آرمانهای ملی در مناسک و آداب شینتو[۲] خلاصه شد. (قانون اساسی آزادی مذهب را تثبیت می‌کرد هرچند اعلام می‌داشت که شینتو دین نیست. جنبهٔ اصولی و اعتقادی شینتو هرگز چندان محکم نبود و حذف شد، ولی اسطورهٔ خانوادهٔ امپراتور و نسب ایزدی آن همچنان مورد تأکید قرار داشت). شینتو جزء جدایی‌ناپذیر kokutai، یا گوهر ملی، تلقی می‌شد.

ازهم‌پاشی امپراتوری هاپسبورگ و امپراتوری عثمانی پس از جنگ جهانی اول به‌نضج‌گیری بیشتر ملیت انجامید و چند ملت جدید در اروپا پدید آورد که در قالب زبان شکل گرفته بودند. مهمترین واقعهٔ درازمدت، آغاز فعلیت یافتن دولتی یهودی بود. جنبش صهیونیسم به‌لحاظ ارزشها و معتقدات و آمال نهضتی غیردینی و سوسیالیستی بود، اما از گنجانیدن مسألهٔ دین در تعریف یهودیت گریزی نبود. مسأله این بود که مگر یهودیان به‌علت متابعت از دین یهود، قومی جداگانه نشده‌اند؟

اروپای نوین جهت‌گیری ملی داشت، و موقعیت اقلیتها در هیچ کجای آن خوب نبود. ناسیونالیسم افراطی یکی از عوامل عمدهٔ رشد یهودستیزی بود. معرفت‌شناسی دینی پیش از عصر جدید نیز به‌سهم خود در این میان مؤثر بود. فرض در تفکر ضد یهودی لوتریها و کاتولیکها این بود که پیام وحیانی آشکار و ساده است و، بنابراین، یهودیان چون از تعبیر مسیحی کتاب عهد عتیق غفلت می‌ورزند، پس عمداً از حقیقت سر می‌پیچند.

گسترش مستعمرات به‌رشد و بالندگی هویت ناسیونالیستی در میان اقوام تابع

---

۱. Meiji. غرض دورهٔ امپراتوری موتسوهیتو در تاریخ ژاپن است که در آن اصلاحات اساسی سیاسی و اجتماعی و اقتصادی در آن کشور صورت گرفت. (مترجم)

2. Shinto

یاری داد و از نظر دینی شکلهای مختلف به‌خود گرفت. ناسیونالیسم پان‌عرب به‌سکولاریسم گرایش داشت. در هندوستان، گونه‌ای ایده‌ئولوژی هندو پدید آمد که ادیان مختلف را راههای مختلف به‌سوی حقیقت واحد می‌شمرد و از تساهل و مدارا با آنها طرفداری می‌کرد. محتوای این حس جدید که هند وطن مردمی واحد ولی در عین حال متنوع و مختلف است، از آن ایده‌ئولوژی به‌دست آمد. به‌قانون اساسی هندوستان پس از استقلال، خواسته و دانسته صورت پلورالیستی [یا کثرت‌گرایانه] داده شد، هرچند اعطای برخی امتیازها به‌مسلمانان و اقلیتهای دیگر رفته‌رفته در میان ناسیونالیستهای هندو واکنش برانگیخت. بعلاوه، بخش بزرگی از مسلمانان هند از جمهوری هندوستان جدا شدند و پاکستان را به‌وجود آوردند. پاکستان نیز مانند سایر کشورهای عمدتاً مسلمان، دست به‌اجرای بخشی از قانون اسلامی (یا شریعت) زده و، در نتیجه، بعضی مشکلات برای گروههای اقلیت ایجاد کرده است. با اینهمه، معلوم شد دین به‌آن حد نیرومند نیست که پاکستان شرقی و غربی را به‌یکدیگر پیوند دهد. ایالت بنگالی‌زبان شرقی در ۱۹۷۱ به‌بنگلادش مبدل شد.

اما اسلام وقتی با احساسات ناسیونالیستی توأم شود، چنانکه برجسته‌تر از هرجا در مورد انقلاب اسلامی آیت‌الله خمینی در ۱۹۷۹ در ایران دیده شد، می‌تواند از تحرک و پویایی فراوان بهره ببرد. سکولاریسم پان‌عربی نیروی معتنابهی است، ولی کوششهای متعدد برای متحد ساختن کشورها بر این مبنا تاکنون شکست خورده است. برعکس، نهضت احیای اسلام در کشورهای مختلف عرب، از مصر تا الجزایر، رو به‌رشد دارد. نوعی ایده‌ئولوژی نرم وحدت دینی در کشور عمدتاً مسلمان اندونزی که به‌علت هیأت کلی جغرافیایی و فرهنگی مستعد تفرقه و چنددستگی است، یکی از مهمترین ابزارهای حکومتی از کار درآمده است.

بسیاری از کشورها سابقاً بودایی، تحت حکومتهای مارکسیستی قرار گرفته‌اند. ایده‌ئولوژی مارکسیستی به‌طور تهاجمی ضد دین است و، از این‌رو، پیروان ادیان سنتی در چنین شرایطی دچار رنجهای فراوان شده‌اند، بویژه در سرزمینی مانند تبت که آگاهی ملی سخت دارای ماهیت دینی و زبانی-فرهنگی است. در ویتنام و لائوس و کامبوج و چین و جمهوری خلق کره (کرهٔ شمالی) اعمال سنتی دینی تا اواسط دههٔ ۱۹۸۰ عمدتاً منع و منکوب می‌شد. در سری‌لانکا، هنوز دیری از

استقلال آن در ۱۹۴۸ نگذشته، قسمی ناسیونالیسم شدید بودایی سینهالی پدید آمد. در ۱۹۵۶، سالومون بندرانیکه[1] تحت شعار «فقط سینهالی» به‌مبارزه پرداخت. در زیر این احساسات تند طرفداری از زبان، قصد احیا و بازگردانیدن شکوه و جلال دولت بودایی قرون وسطا نهفته بود. این امر به‌بدتر شدن مناسبات با تامیلها و قیام جوانان تندرو سینهالی (جبههٔ آزادی‌بخش خلق) در ۱۹۷۱ و سرانجام جنگ داخلی در ۱۹۸۵ انجامید. در ایدئولوژی بودایی سینهالی، هیچ نظریهٔ مناسبی در خصوص جایگاه آیین هندو (که تامیلها به‌آن عمل می‌کردند) یا ادیان اقلیتهای دیگر (اسلام و مسیحیت) در سری‌لانکای بودایی‌کیش وجود نداشت.

در مناطق جنوب صحرا در افریقا، به‌علت مرزبندیهایی که در دوران استعمار شد و از لحاظ قومی بی‌منطق بود، امروز رابطهٔ دین و ملت باز هم پیچیده‌تر است. چون بسیاری از خواص سیاسی در مدارس مرسلین مسیحی درس خوانده‌اند، فرض بر حاکمیت اخلاق و اعتقادهای مسیحی است. ولی در بعضی نواحی، مانند نیجریه، دولتهای جدیدالتأسیس ناگزیرند تعادلی میان اسلام و مسیحیت و آیینهای بومی افریقایی به‌وجود آورند. یکی از تحولات جالب نظر در افریقای جنوبی روی داده است. پس از تأسیس اتحادیهٔ افریقای جنوبی در ۱۹۱۰، بوئرها به‌علت احساس سرشکستگی، به‌طور منظم آغاز به‌فعالیت برای تسخیر قدرت کردند، و بعد از دست یافتن به‌آن در ۱۹۴۸، دست به‌کار تحمیل برنامهٔ آپارتهید شدند. پای‌بست تصور آنان از نظم سیاسی، زبان و ادبیاتی بود که به‌وجود آورده بودند (افریکانس) و اخلاق و اعتقادات کلیسای اصلاح‌شدهٔ هلند.

برخی از آثار دین در ناسیونالیسم، از ۱۹۸۹ به‌این طرف، در دولتهای جانشین اتحاد شوروی مشاهده می‌شود. در مبارزات ملی ارمنیها و گرجیها با گروههای مسلمان همجوار، مسیحیت به‌تحکیم فرهنگ کمک می‌کند. کلیسای احیای‌شدهٔ ارتدکس، پس از خمودی که در اوج دورهٔ مارکسیستی بدان دچار شد، اکنون عمق بیشتری به‌هویت روسی می‌بخشد.

گذشته از سهم عامل دینی در هویت ملی، سنتهای دینی کوچک و بزرگ و

1. Solomon W.R.D. Bandaranaike

گروههای قومی نیز هستند که روز به‌روز خصلت فراملی بیشتری پیدا می‌کنند. این امر غالباً اهمیت سیاسی بسیار دارد، زیرا مهاجران دارای منشأ قومی یا اعتقادات دینی مشترک ممکن است از نفوذ سیاسی یا اقتصادی خود در خارج برای کمک به‌نهضتهای مورد علاقه در میهن اصلی استفاده کنند. مثلاً در دهۀ ۱۹۸۰، سیخها در بریتانیا و کانادا و امریکا سخت به‌پشتیبانی از نهضت هواخواه تأسیس دولت مستقل سیخ در پنجاب برخاستند. تامیلهای مقیم خارج نیز در مبارزه برای کسب خودمختاری در سری‌لانکا سهیم بوده‌اند. اینگونه جوامع مهاجر می‌توانند تأثیر و نفوذ مضاعف داشته باشند: نخست احتمالاً از همکیشانشان در وطن ثروتمندترند؛ و دوم چون هویتشان در خارج خالی از ابهام نیست، احتمال دارد کسانی در میانشان پیدا شوند که به‌منظور رفع آن ابهام، با غیرت و تعصب بیشتری به‌سنتها پای‌بند باشند. این امر، یعنی احساس مفرط تجدید پای‌بندی به‌دین، یکی از عوامل مهاجرت یهودیان امریکایی به‌اسرائیل بوده است، و در جازمتر ساختن بعضی از گروهها، مانند گوش امونیم[1]، که ناسیونالیسم را با اعتقاد دینی درآمیخته‌اند، مؤثر است.

رابرت بلا[2] و دیگران، در بحث از مذهب مدنی، به‌این نکته توجه داده‌اند که ملت چگونه ممکن است به‌صورت کانون و وسیله‌ای مشابه ادیان سنتی برای ابراز اعتقادات مکتبی درآید. میهن‌پرستی نیز دارای همان ابعاد دیانت است، یعنی بعد اسطوره‌ای یا روائی، بعد اخلاقی، بعد تجربتی[3]، بعد آیینی، بعد سازمانی، و بعد فیزیکی. تاریخی که در کتابهای درسی دبیرستانی تدریس می‌شود، شامل چکیدۀ بخش بزرگی از اسطورۀ ملی است، و از قهرمانان و قدیسان ملت (سرداران و رؤسای جمهوری و شاعران و هنرمندان موفق) نام می‌برد. اخلاق و معتقدات ملی از راه تعلیمات مدنی ارائه می‌شود و همچنین به‌وسیلۀ القای ارزشهایی، مانند حاضر به‌جنگ بودن و توان تشکیل خانواده و راستی و درستی، که هر شهروند خوب باید آراسته به‌آنها باشد. بُعد تجربتی از طریق احساس عظمت و عُلوّی که در تجلیل از ملت پدید می‌آید، بروز می‌کند. نمودگار بُعد آیینی، پرچم و سرود ملی و مراسم دولتی و نمایش روزهای رسمی در تلویزیون و بازدید از بناهای تاریخی

1. Gush Emunim
2. Robert N. Bellah
3. experiential

ملی و مانند آنهاست. بُعد سازمانی با بُعد آیینی در هم تنیده می‌شوند (نظامیان و رئیس جمهوری و معلم مدرسه و دیگران همه عناصر برجستهٔ الگوی اجتماعی ملت به‌شمار می‌روند). بُعد فیزیکی در بناهای تاریخی و خود سرزمین و آثار هنری و معماری ملت و سازوبرگ جنگی به‌ظهور می‌رسد. در مقام مقایسه، تنها کمبودی که ملاحظه می‌شود بُعد بسیار توسعه‌یافتهٔ اعتقادی و مکتبی است، و به‌همین جهت دولت تک‌ملیتی به‌منظور توجیه فداکاریهایی که از افراد می‌طلبد (و شاهد آن، عبارات سرشار از تحسین فداکاری در بناهای یادبود جنگی و سخنوریهای سیاسی است) معمولاً به‌دست به‌دامن تعالیم مذهبی یا ایده‌ئولوژیهای عام و همه‌گیر (مانند مارکسیسم) و گاهی هر دو اینها می‌شود. به‌این سبب بود که بریتانیا در جنگ جهانی دوم به‌خود جلوه می‌داد که با شرک و توتالیتاریسم در راه دفاع از ارزشهای مسیحی و دموکراتیک می‌جنگد، یا اتحاد شوروی به‌ارزشهای مارکسیستی و (به‌طور خفیف‌تر) کلیسای ارتدکس متوسل می‌شد.

علت مطالبهٔ توجیه مذهبی یا ایده‌ئولوژیک برای دولت تک‌ملیتی، هم نیاز به‌فداکاریهای بزرگ است و هم ضعف ناسیونالیسم محض به‌عنوان ایده‌ئولوژی. اما از آنجا که تعالیم و مکتبهایی که به‌منظور پر کردن خلأ اعتقادی و مکتبی ناسیونالیسم دست توسل به‌سوی آنها دراز می‌شود کیفیت عام و همه‌گیر دارند، بآسانی ممکن است تناقضی بین آنها و ارزشهای خاص میهنی پدید بیاید. به‌همین سبب بود خشم مارگارت تاچر وقتی دید در کلیسای سنت پل [در لندن] در مراسم دعا برای کشتگان جنگ مالویناس یا فاکلندز [بین بریتانیا و آرژانتین] به‌زبان اسپانیایی نیز به‌درگاه پروردگار نیایش می‌شود. و باز به‌همین سبب بود مبارزات اقلیتی از مسیحیان با رژیم حاکم بر آلمان در جنگ جهانی دوم. خواص حکومتگر همچنین ممکن است درصدد تحمیل جهان‌بینی غیرمردم‌پسندی برآیند که با ارزشهای اکثریت جمعیت کشور مغایرت داشته باشد (فی‌المثل در لهستان تا ۱۹۸۶، یا در ایران در زمان شاه با ایده‌ئولوژی مدرن‌سازی و تجلیل شبه‌فاشیستی از عظمت ایران باستان، یا در افریقای جنوبی با مخلوطی از کالوینیسم و نژادپرستی در ایده‌ئولوژی آپارتهید). ولی حساسترین تنش ناشی از تناقض ذاتی جهان‌بینیهای عام با خصوصیات ناسیونالیسم است. فی‌المثل، جهان‌بینی دموکراتیکی که در

قانون اساسی امریکا سرشته شده و آکنده از نور کمرنگ ارزشهای دینی است با سیاست خارجی آن کشور تعارض پیدا می‌کند که به‌علت ترس از شقوق فرضی دیگر، پشتیبان رژیمهای قدرتمداری می‌شود مانند رژیم ژنرال پینوشه در شیلی و رژیم صدام حسین در عراق در جنگ دههٔ ۱۹۸۰ ایران و عراق. جیمی کارتر در آغاز ریاست جمهوری کوشید سیاست خارجی خود را با حمایت از حقوق بشر در یک خط قرار دهد تا بدین وسیله بین ارزشهای مسیحی و ارزشهای دموکراتیکی که بدانها قائل بود آشتی ایجاد کند. اینکه دولتهای تک‌ملیتی ارزشهای عام و همه‌گیر اختیار می‌کنند به‌تبیین این واقعیت باطل‌نما یاری می‌دهد که چگونه ملتهای همکیش (مانند آلمان و فرانسه در جنگ جهانی دوم) با هم می‌جنگند. نازیها این تناقض را از راه اتخاذ ایدئولوژی نژادی خویش مرتفع ساختند که اساس نوعی ناسیونالیسم گسترده‌تر بود، و بدین وسیله حمایت گروههای قومی مورد نظر را حتی بیرون از مرزهای ملت آلمان جلب کردند. گرچه مایهٔ فکری آن ایدئولوژی اندک بود، ولی این کمبود با تبحر نازیها در اجرای مناسک و تشریفات تا حدی جبران می‌شد.

عام‌نگری ادیان، بسیاری اوقات ارزشهای مذهبی را در انتقاد از رژیمها و در نهضتهای انقلابی به‌صورت نقطهٔ کانونی درمی‌آورد. در امریکای لاتین، الاهیات رهایی‌بخش کاتولیک نقشی انقلابی و بازسازنده ایفا می‌کند؛ و در ایران، مذهب شیعه به‌صورت مدرن‌شدهٔ آن، پایگاه سیاسی انقلاب ۱۹۷۹ [۱۳۵۷] شد. رواج جنبشهای احیای دینی ــ از اخوان‌المسلمین در سوریه و مصر تا کلیساهای مستقل جدید در افریقای سیاه، و از محافظه کاری مسیحی جدید در امریکا تا حزب بهاراتیا جاناتا در هندوستان ــ از جهت سیاسی بسیار پرمعناست و خود از سکولاریسم لازم می‌آید. اینگونه جنبشها گاهی مبین اعتراض به‌تغییرات مذهبی ناشی از اتخاذ ارزشهای لیبرالی است (همچون در پروتستانتیسم لیبرال، یا در کاتولیسیسم پس از تصمیمات شورای دوم واتیکان [۶۵ــ۱۹۶۲]، یا مدرنیسم اسلامی، و جز اینها)؛ گاهی، همچون در حوزهٔ مستعمرات، نهضت احیای دین بیانگر اعتراض به‌آرایه‌های عارضی غربی روشهای جدید است؛ و گاهی (همچون در هند) واکنش در برابر پلورالیسمی که گمان می‌رود به‌اقلیتها امتیازاتی می‌دهد که اکثریت از آن محروم

است. هدف جنبشهای احیای دین همچنین بسیاری اوقات تجدید مجد و عظمت دینی یا قومی است که، بنا به‌تصور، در گذشته وجود داشته است، مثلاً در تمدن اسلامی پیش از آغاز عصر استعمار، یا در سری‌لانکا در قرون وسطا، یا در هند باستان، و غیر آن. این امر ممکن است میان ناسیونالیسم به‌مفهوم محدودتر و احیای معنویت به‌معنای عام‌تر تنش برانگیزد که بارزترین شواهد آن انواع گوناگون ناسیونالیسم عرب (مثلاً در مصر و عراق و الجزایر) و ارزشهای پان‌اسلامی است.

مناسبات سنتی بین دین و نظام سیاسی بندرت تا روزگار معاصر دوام آورده است؛ ولی بعضی از جنبه‌های ترتیبات قدیم، منتها به‌صورتهای امروزی‌تر، هنوز باقی است، مثلاً در نظام سلطنتی انگلستان (که ملکه در آن، برطبق قانون اساسی، هم رئیس دولت و هم رئیس مذهب [رسمی] کشور است). در تایلند، چیزی مشابه همزیستی گذشته بین سلطنت و sangha (یا سلسلهٔ) بودایی هنوز به‌جای خود هست. در ژاپن تا پیش از جنگ [جهانی دوم]، هنوز آثاری از ترتیبات قدیم در نقش امپراتور دیده می‌شد. اما رویهمرفته، تصورات گذشته از رابطهٔ قدرت سیاسی با قدرت دینی از میان رفته است. قدرت سیاسی به‌راههای مختلف به‌قداست دینی آراسته می‌شد، هرچند نهادهای دینی عموماً تا حدی مستقل بودند. در اروپای غربی، دستگاه پاپ از جهتی نمودگار این استقلال بود. کلیسای کاتولیک، سلطانی روحانی داشت و منزلت فراملی خود را از آن طریق حفظ می‌کرد. نظام فئودالی نیز امکان می‌داد که صاحب‌منصبان کلیسا، از قبیل رؤسای صومعه‌ها یا دیربانان در کشورهای نیرومند سلطنتی، نقشی مانند خاوندان اختیار کنند. ترتیب عادی بودایی مستلزم گونه‌ای همزیستی میان شاه و sangha بود. شاه مسؤولیت رفاه اقتصادی سلسله و پاکسازی آن نظام را به‌وسیلهٔ تصفیهٔ ادواری راهبها و راهبه‌هایی بر عهده داشت که مطابق قواعد مقرر زندگی نمی‌کردند. از سوی دیگر، sangha نیز به‌نوبهٔ خویش مشروعیت پادشاه را تضمین می‌کرد. در عصر جدید، چون سلطنت از بسیاری کشورهای بودایی رخت بربسته است، دولت مسؤول نظارت بر sangha است، ولی غالباً درست از عهده برنمی‌آید زیرا اساس قدرت سیاسی تغییر کرده است. نظام بودایی با کیش هندو تطبیق داده شد که در آن، شاه موجودی ایزدی و میانجی آسمان و زمین دانسته می‌شد. نقش نمادین او را کاهنان برهمن، مثلاً از

طریق مناسک تاج‌گذاری، اداره می‌کردند. ارزشهای عمیقاً جاافتادهٔ منبعث از قانون مقدس که کاست کاهنان آن را تعبیر و تفسیر می‌کرد محدودیتهایی برای اقتدار مطلق شاه به‌وجود می‌آورد. گاهی نظام سیاسی و نظام روحانی در هم جوش می‌خوردند که نمونهٔ آن نقش سنتی دالایی لاما در تبت بود. نقش امپراتور چین عمدتاً در چارچوب ارزشهای کنفوسیوسی به‌تصور درمی‌آمد، و آن چارچوب همچنین به‌منزلهٔ گونه‌ای ایدئولوژی برای نظام سراسری کارکنان دولت امپراتوری عمل می‌کرد. نظام کنفوسیوسی امتحانات بر اساس آموزش در متون ادبی کلاسیک و مقدس پی‌ریزی شده بود و تا ۱۹۰۵ که ملغی شد، دوهزار سال دوام داشت. سلطنت اسلامی را ضرورت پیروی از شریعت محدود می‌کرد. در امپراتوری عثمانی، نظامی بعضاً پلورالیستی معروف به «ملت» به‌وجود آمد که به‌رهبر دینی مسیحیان یا یهودیان اجازه می‌داد بر اقلیت مربوط به‌خویش نظارت داشته باشند، و اعضای آن اقلیتها نیز می‌توانستند از رسوم و قوانین خودشان پیروی کنند. برعکس، در اروپا از قرن هفدهم به‌بعد، نظام سیاسی معمول تابع این اصل شد که cuis regio eius religio ـ یعنی هر امیرنشین یا کشوری مذهب رسمی خود را دارد و از شهروندان انتظار می‌رود پیرو آن باشند (البته کسی مانع ایشان نمی‌شد که برای عمل کردن به‌مذهب خودشان، به کشوری دیگر مهاجرت کنند). بقایای اینگونه نظامهای گذشته هنوز وجود دارد ولی دستخوش جرح و تعدیل عمیق شده است. مذهب رسمی از جمله در انگلستان هنوز با سلطنت پیوند دارد و هست، ولی عملاً در آن کشور پلورالیسم حاکم است؛ نقش دالایی لاما از هنگامی که او دور از وطن به‌سر می‌برد قویاً جنبهٔ روحانی پیدا کرده است؛ وظایف امپراتور ژاپن در مقام امپراتوری بسیار کاهش یافته است؛ و مهاراجه‌های هند عملاً اشخاص خصوصی شده‌اند.

در دوران معاصر، نفوذ سازمانهای دینی و مذهبی در سیاست از چند چیز سرچشمه می‌گیرد: یکی اهمیت آنها در کنش و واکنش بین نیروهای نهادی، دوم تأثیر ارزشهای دینی یا مذهبی در رأی‌دهندگان، سوم انگیزه‌ها و سیاستهای افراد در رهبری سیاسی. از مصادیق اولی، تأثیر گروههای مذهبی فشار در مسائلی مانند سقط جنین و طلاق در ایرلند و امریکا، و نفوذ گروه فشار طرفدار اسرائیل در ایالات متحد، و فشار احیاگران هندو بر دولت هند قابل ذکر است. در مورد دومی، از رابطهٔ

تاریخی غیرکنفورمیستها با ظهور حزب کارگر در بریتانیا، و گرایش کاتولیکهای متدین در ایتالیا به‌رأی دادن به‌حزب دموکرات مسیحی، و حمایت بودائیان از حزب آزادی سری‌لانکا از ۱۹۵۶ به‌بعد می‌توان نام برد. سرانجام از جمله شخصیتهای پرنفوذی که به‌نیروی ایمان دینی یا مذهبی به‌فعالیت برانگیخته شدند از این کسان می‌توان یاد کرد: مهاتما گاندی در هندوستان، مارتین لوترکینگ در نهضت حقوق مدنی در امریکا، آیت‌الله خمینی در انقلاب ایران، آلچیده دِگاسپری[1] در بازگرداندن دموکراسی به‌ایتالیا پس از جنگ جهانی دوم، بندرانیکه یکی از نوکیشان بودایی در احیای ناسیونالیسم بودایی سینهالی، داگ هامرشولد[2] مردی عارف و دبیرکل سازمان ملل متحد، دزموند توتو[3] سراسقف کیپ تاون و یکی از رهبران مبارزه با آپارتهید، جیمی کارتر، و لخ والنسا. از سوی دیگر، چنانکه از زندگی کسانی مانند کمال آتاترک و مائو تسه‌تونگ و استالین می‌توان دید، ارزشهای ضد دینی نیز تأثیر و اهمیت بسزا دارند.

وسائل ارتباطی امروزی، چهره‌های برجستهٔ مذهبی را به‌سطح جهانی بالا برده‌اند و در عرصه‌ای گسترده‌تر از چنان نفوذی در سیاست بهره‌مند کرده‌اند که حتی پنجاه سال پیش مصداق نداشت. از باب نمونه، سفرهای پاپ جان پل دوم نقشی در سیاست فراسوی آنچه لازمهٔ زعامت کلیسای کاتولیک است به‌وی داده است. همین حکم در مورد دالایی لاما و سراسقف توتو نیز صادق است.

جهانی شدن نهادها در ادیان سنتی هم تأثیر گذارده است. روند به‌سوی شکل‌گیری بلوکهای روحانی از طریق سازمانهایی مانند شورای جهانی کلیساها و جمعیت جهانی بوداییها و سازمان کنفرانس اسلامی است. ملازم با این، حرکتی در جهت مجانست بیشتر ایمان و عمل در ادیان و مذاهب مختلف دیده می‌شود. این حرکتها قدرت سنتها را برای تأثیرگذاری در رویدادها افزایش می‌دهد. چنین قدرتی ممکن است بازتاب تحولات جمعیت‌شناسی باشد، مانند جابجایی مسیحیت به‌طرف جنوب همراه با زوال نسبی در شمال و گسترش در افریقا و احیای آن در امریکای لاتین، یا این واقعیت که اکثریت بزرگ مسلمانان در جنوب و

1. Alcide De Gasperi
2. Dag Hammerskjöld
3. Desmond Tutu

جنوب‌شرقی آسیا زندگی می‌کنند (و اندونزی و پاکستان و بنگلادش و هند بزرگترین کشورهای مسلمان به‌شمار می‌روند).

تا اوایل دههٔ ۱۹۸۰، در دانشمندان علوم سیاسی تمایلی وجود داشت که نیروی دین را در سیاست نادیده یا دست‌کم بگیرند. این امر بعضاً منشأ ایدئولوژیک داشت ــ و مثلاً از تصورات مارکسیستی سرچشمه می‌گرفت ــ و بعضاً ناشی از گرایش عمومی‌تری در درون خود آن رشته به‌سکولاریسم بود. از سوی دیگر، علمای دین نیز به‌علت حس آرمانخواهی، از بُعد سیاسی دین غفلت می‌کردند. اکنون می‌توان با واقعی‌بینی بیشتر طیفی از الگوهای تعاملی بین این جنبهٔ حساس و سرنوشت‌ساز هستی آدمی مشاهده کرد.

سینتیا اِنلو

جنسیت و سیاست*

نخستین‌بار که بسیاری کسان مطلع شدند زنان کویتی نهضتی به‌طرفداری از حق رأی تشکیل داده‌اند در بحران ۱۹۹۱ـ۱۹۹۰ خلیج‌فارس بود. این خبر ذهنهای بندهٔ عرف و عادت را تکان داد، زیرا تصور عموماً بر این بود که زنان مسلمان، بویژه در کشورهای محافظه‌کار و نفت‌خیز خلیج، همه پرده‌نشین و از حضور در صحنهٔ همگانی ممنوعند. ولی ناگهان دیده شد که زنان کویتی خودشان دعوت به‌تجمع می‌کنند و در نهضت هواخواه دموکراسی با مردان متحد می‌شوند و دست به‌سازماندهی جبههٔ مقاومت در برابر متجاوزان عراقی می‌زنند و در لندن نشستهای تنظیم استراتژی تشکیل می‌دهند. این اطلاع تازه دربارهٔ مبارزهٔ زنان کویتی برای حق رأی، خیلی از ناظران خارجی را مجبور کرد نه‌تنها در تصویری که در عالم خیال از زنان مسلمان داشتند تجدید نظر کنند، بلکه راجع به‌سیاست کویت و احیاناً سراسر چشم‌انداز سیاسی بحران خلیج‌فارس به‌بازاندیشی بپردازند.

نظرگیرترین مکان زنان در سیاست، نهضتهای مطالبهٔ حق رأی بوده است. بسیاری کسان تنها در چنین مواقعی تأثیر زنان را در سیاست جدی می‌گیرند. همچنین این یکی از لحظه‌های انگشت‌شماری است که ادعاهای نخوت‌آمیز مردان در باب جایگاه خودشان در سیاست از حیث مرد بودن، ناگهان برجسته می‌شود. اما

* Cynthia H. Enole, «Gender and Politics,» in Joel Krieger, ed. *The Oxford Companion to Politics of the World* (New York: Oxford University Press, 1993), pp. 335–341.

[خانم انلو استاد کرسی حکومت در دانشگاه کلارک امریکاست. (مترجم)]

نورافکن معمولاً در آخرین مرحلهٔ مبارزهٔ زنان به‌سوی آنان گردانده می‌شود، هنگامی که مردان مصدر قدرت مجبور به‌بازنگری در افکارشان دربارهٔ مشارکت سیاسی می‌شوند و بعضی کسان دوربین را به‌طرف پیروزی زنان می‌چرخانند. بعد صحنهٔ این درام سیاسی جنسیت در تاریکی فرومی‌رود تا باز هنگامی که «نخستین زن» به‌نمایندگی پارلمان برسد یا به‌ریاست یکی از احزاب ملی برگزیده شود یا سخن از نخست‌وزیری او به‌میان آید، دوباره برای مدتی کوتاه روشن شود. این قسم پوشش سطحی، موجی را که پیکار زنان برای کسب رأی در سراسر نظام سیاسی برمی‌انگیزد نادیده می‌گیرد، و نیز غافل است که مبارزات ایشان به‌منظور گرفتن حق رأی چگونه زندگانی مردان را، چه در دولت و چه در خانه، در بوتهٔ توان‌آزمایی می‌گذارد. زنان کویتی نیز مانند پیشینیانشان در فنلاند و فیلی‌پین و ایالات متحد و مکزیک که خواهان حق رأی بودند، می‌دانند که یکی از دلایلی که عدهٔ کثیری از مردان ــ و عده‌ای نه‌چندان قلیل از زنان ــ با اجازهٔ رأی به‌زنان مخالفند این است که اعطای چنین حقی نه‌تنها تصورات مربوط به‌معنای «زنانه بودن»، بلکه همچنین تصورات راجع به«مردانه بودن» را در جامعهٔ کویت دگرگون خواهد ساخت. قضیه تنها به‌صندوق رأی ختم نمی‌شود و در گذشته هم هرگز نشده است.

«جنسیت و سیاست» هرگز فقط به‌زنان مربوط نمی‌شود، بلکه به‌چگونگی شکل‌گیری قدرت اجتماعی و حکومتی در نتیجهٔ مناسبات زنان و مردان ربط پیدا می‌کند. شاید سودمندتر باشد دربارهٔ موضوع به‌عنوان «جنسیت دادن به‌سیاست[1]» بیندیشیم، یعنی فرایندهایی که به‌وسیلهٔ آنها حیات اجتماعی اشباع از فرضهایی می‌شود دربارهٔ اینکه زن بودن به‌چه معناست و معنای مرد بودن چیست. هر بار که تعریف «زنانگی» تغییر داده شود ــ مثلاً به‌وسیلهٔ زنانی که اصرار دارند تعبیر «زن رأی‌دهنده» از مقولهٔ اجتماع نقیضین نیست ــ معنای «مردانگی» نیز باید مورد بازسنجی قرار گیرد. همینکه زنان بتوانند بر اساس برابر با مردان رأی دهند، دیگر نمی‌توان گفت مرد بودن مساوی با بر عهده گرفتن مسؤولیتهای اجتماعی و حکومتی است. ممکن است افراد خاصی از مردان در صحنهٔ جامعه و حکومت

1. «the gendering of politics»

عاملانی مسؤول دانسته شوند، ولی قبای جدیت در سیاست از آن‌پس باید کسب شود و دیگر چیزی نیست که به‌عنوان بخشی از قلمرو هورمونی خودبخود کسی را مسلم گردد. بنابراین، وقتی زنان حق رأی به‌دست می‌آورند، صفات قوی شخصیتی نیز، مانند «پخته» و «رشید» و «عاقل» و «جدی»، دست‌کم پاره‌ای از دلالتهای التزامی مردانگی را از دست می‌دهند. البته نه همهٔ آن دلالتها را، زیرا اگر زنان اجازه یابند پای صندوق رأی بروند ولی از مجالس قانونگذاری و هیأت دولت و خزانه‌داری و اتاق [فرماندهی] جنگ بیرون نگهداشته شوند، رابطهٔ خاص مردانگی با آن صفات ارزشمند انسانی احیاناً باقی خواهد ماند. در نتیجه، دولت رابطهٔ نزدیک خود را با مردی همچنان نگاه خواهد داشت و این امر ارتباط ویژه و ممتازی میان مردان و حکومت برقرار خواهد ساخت که آنان هیچ رغبتی به‌دست برداشتن از آن نشان نخواهند داد.

فقط کافی است به‌عکس دسته‌جمعی ۳۴ رئیس حکومت بنگریم که در نوامبر ۱۹۹۰ برای امضای منشور تاریخی اروپای نوین و به‌نشانهٔ پایان جنگ سرد در پاریس گرد آمده بودند. عنوانهای صفحه‌های اول روزنامه‌ها مژده می‌دادند که این گردهمایی به‌منزلهٔ «پایان یک عصر» است. اما خوانندهٔ بهره‌مند از آگاهی جنسیتی بی‌اختیار توجهش نه به‌چیزی نو، بلکه به‌چیزی همچنان باقی جلب می‌شد. عکسی که از باب تشریفات برداشته شده بود پر از مردانی با لباسهای تیره‌رنگ بود. می‌بایست چشمها را تنگتر کنی و دقیق نظر بیندازی تا در میان ۳۴ رئیس حکومت، دو زن ببینی: یکی گرو برونتلاند[1] نخست‌وزیر نروژ و دیگری مارگارت تاچر نخست‌وزیر بریتانیا. اگر این عکس تاریخی دو روز دیگر برداشته شده بود، برونتلاند یگانه زن رئیس حکومت می‌شد، زیرا تا آن روز مارگارت تاچر استعفا داده بود و هر سه تنی که برای گرفتن جای او رقابت می‌کردند مرد بودند. دهها سال پس از اینکه بیشتر آن جوامع حقوق شهروندی کامل به‌زنان داده بودند، هنوز جدیترین و قدرتمندترین مناصب حکومتی، مختص مردان بود، یعنی حد و رسمشان به‌نحوی تعیین شده بود که زنان شایستهٔ احراز آنها دانسته نمی‌شدند.

---

1. Gro Brundtland

ممکن بود طلیعهٔ عصر پس از جنگ سرد پدید آمده باشد، اما ضابطهٔ جنسیتی دیرین همچنان سر جایش بود.

مراد از جنسیت معنایی است که ما به‌زن بودن یا مرد بودن اختصاص می‌دهیم. این عمل اختصاص، به‌جنسیت جنبهٔ سیاسی می‌دهد. از قرن هجدهم تاکنون، فمینیستها و دانشوران و فعالان متفقاً در این کار بوده‌اند که آشکار سازند چقدر از حیات سیاسی بر فرضهای مربوط به‌معنای مردانگی و زنانگی پی‌ریزی شده است. خیلی از مردم، در عین مقاومت، مع‌هذا دیده‌اند تصدیق به‌اینکه نهادها و اندیشه‌های سیاسی از تصورات مرتبط با نژاد و طبقات اجتماعی ساخته شده‌اند آسانتر است تا اذعان به‌اینکه تصورات مربوط به‌جنسیت نیز همان‌قدر حساس و تعیین‌کننده بوده‌اند. یکی از دلایل این لجاج و سرسختی در تحلیل احیاناً این است که تصورات مربوط به‌معنای مردانگی یا زنانگی به‌نقطهٔ حساس هویت فردی می‌زنند، و کمتر کسی حاضر است تصدیق کند که شالودهٔ هویت شخصی او ممکن است دخل و تصرف و دستکاری در قدرت سیاسی باشد. بعلاوه، پذیرش این نظریهٔ فمینیستی دربارهٔ اینکه در حیات سیاسی در به‌چه پاشنه می‌گردد مساوی خواهد بود با اذعان به‌اینکه روابط بظاهر شخصی میان مردان و زنان ـ از جمله نزدیکترین روابط عاطفی و جنسی ـ در حوزه‌ای خصوصی و محفوظ جریان نمی‌یابد. مطابق تحلیل فمینیستی، اینگونه روابط بین دوستان و عشاق و بستگان، اجزای سازندهٔ قلمرو همگانی و حکومتی بمراتب وسیعتری آغشته به‌قدرت و ایده‌ئولوژی تلقی می‌شود. اگر کسی این مقدمه را بپذیرد، هنگامی که می‌خواهد ببیند کدام‌یک از والدین باید به‌منظور پرستاری از فرزند بیمار از کار مرخصی بگیرد، یا احساس لذت کدام‌یک از طرفین باید به‌عشقبازی ساخت بدهد، آگاهی جنسیتی او فعال و بیدار می‌ماند. با توجه به‌اینکه این جهش فکری به‌چه بهایی تمام می‌شود، شگفت نیست اگر بیشترین تحلیلگران سیاسی ترجیح دهند همچنان جنسیت را نادیده بگیرند و از طبقه و نژاد صحبت کنند.

فمینیستها طرفدار پیوند میان قدرت حکومتی و روابط خصوصی نیستند. فقط پرده را از واقعیتی پس می‌زنند که معتقدند تاکنون انکار شده است، زیرا انکار آن، نرینگی را در امور همگانی و حکومتی در جایگاهی با حقوق ویژه قرار می‌دهد.

آنان با این کار، یعنی با نشان دادن اینکه چگونه به‌سیاست جنسیت داده شده، دو واقعیت مهم حیات سیاسی را آشکار می‌سازند: نخست، هر کس یا هر گروهی که درصدد کنترل امور همگانی و حکومتی باشد، همچنین خواهد کوشید کنترل حوزه‌های خصوصی فعالیت انسان را نیز در دست بگیرد؛ دوم، و در نتیجه، در بیشتر توضیحات مربوط به‌اینکه حکومتها چگونه عمل می‌کنند، مقدار قدرتی که در سیاست در کار است سخت دست کم گرفته شده است. این دو قضیه در واقع بسط و تفصیل قضیه‌ای آشنا در مرام فمینیستی است که می‌گوید «امر شخصی امر سیاسی است». معنای این تصور با دگرگونی دینامیسم پدرسالاری[1]، دگرگون شده است.

اصطلاح پدرسالاری برمی‌گردد به‌روابطی که در کنترل گونه‌ای خاص از پدری یا ابوّت بوده است، یعنی پدری که اقتدار او بر فرزندان و زنان بزرگسال در خانوار ناشی از این فرض است که مردان بزرگسال عاقلتر و برای تأمین بهروزی اعضای دیگر خانواده تواناترند و، بنابراین، برای اینکه سخنگوی آنان در برابر دنیای خارج باشند شایستگی بیشتری دارند. در قرن هجدهم، این مدل پدری در فرانسه و چین الگوی سراسر نظام سیاسی دانسته می‌شد و اعتقاد بر این بود که همان‌طور که پدر بر همسر و فرزندانش اقتدار پدرسالارانه دارد، پادشاه نیز باید بر اتباع یا رعایایش داشته باشد. بنابراین، نظام سلطنتی در آن دو کشور در حفظ روابط خانوادگی پدرسالارانه منافع مسلم حیاتی داشت. روابط مذکور از جهت نگهداری نظام سیاسی دارای اهمیت اساسی تلقی می‌شد. امروزه در بیشتر کشورها، گسترش تصورات جمهوریخواهانه و حاکمیت مردم پایه‌های قیاس مزبور [بین انتظام خانواده و نظم سیاسی] را سست کرده است؛ ولی اصول پدرسالاری نیز قابل انطباق [با شرایط جدید] از آب درآمده و همچنان باقی است.

نظام سیاسی هر کشوری که به‌شرایط سه‌گانهٔ زیر وابسته باشد، پدرسالاری است. نخست، پدرسالاری به‌معنای آنگونه نظم اجتماعی یا سیاسی است که در آن تصور شود زنان طبیعتاً و به‌خودی‌خود و به‌طور اجتناب‌ناپذیر برای برخی از کارها (گوش دادن، پرستاری و مراقبت، علف‌چینی، تندنویسی، آب از چاه و چشمه

---

1. patriarchy

کشیدن، وصل کردن تراشه‌ها[ی کامپیوتر]) مناسب‌ترند، حال آنکه مردان طبیعتاً به کارهای دیگر (گفتن، پیمایش و اکتشاف، برنامه ریختن، شخم زدن، جوشکاری، جنگیدن) تمایل دارند. به‌عبارت دیگر، پایهٔ جامعهٔ پدرسالار، تقسیم کار برحسب جنسیت است. از باب نمونه، هادسن و ویلیامز، در کتابشان، بریتانیای بخش‌شده[1]، شواهدی در تأئید مدعایشان فراهم آورده‌اند که بریتانیا هنوز پدرسالاری است، و نشان داده‌اند که در سال ۱۹۸۴، در راه‌آهن بریتانیا، یعنی یکی از بزرگترین مؤسسات دولتی آن کشور، ۵۸۹نفر از ۵۹۱نفر مدیر ارشد، و ۲۰۲۰۱ تن از ۲۰۲۰۱ تن تعمیرکار خطوط آهن، مرد بودند. جنسیت در تقسیم مشاغل در میان کارمندان دولت نیز همان‌قدر چشمگیر بود. در ۱۹۸۷، ۷۶ درصد از مشاغل دفتری سطح پایین ولی فقط ۴ درصد از رتبه‌های نخبه، از جمله معاونت و مدیریت، در اختیار زنان بود.

دوم، پدرسالاری به‌معنای آنگونه نظم اجتماعی یا سیاسی است که در آن آنچه مردان می‌کنند دارای ارزش اجتماعی بیشتر ــ یعنی «مولدتر» و «جدی‌تر» و «ماهرانه‌تر»ــ به‌شمار آید تا آنچه زنان می‌کنند. بدین ترتیب، مأمور توسعهٔ کشاورزی سازمان ملل متحد بیشتر احتمال دارد با مردی صحبت کند که شخم می‌زند تا با زنی که وجین می‌کند؛ و مردی که مسؤول برنامه‌ریزی مراقبت از کودکان است بیشتر احتمال دارد به‌عنوان مطلع به‌یکی از کمیسیونهای مجلس دعوت شود تا زنی که از کودکان پرستاری و مراقبت می‌کند. سوم ــ و اینجاست که محوریت قدرت در پدرسالاری روشن می‌شودــ در جامعه‌ای که پدرسالار باقی مانده، متصدیان مشاغل مردانهٔ ارزشمندتر مسؤول مراقبت و حمایت و کنترل متصدیان کارهای زنانه و کم‌ارزش‌تر تلقی می‌شوند.

به‌عبارت دیگر، پدرسالاری فقط به‌تقسیم کار برحسب جنسیت و بر طبق سلسله‌مراتب محدود نمی‌شود، بلکه نظامی است که در آن، کنترل یک بخش از جامعه را بخش دیگر در دست دارد. مبارزات زنان سرشار از پرسشها دربارهٔ روابط میان جنسیت و نژاد و طبقه و خصلت و سرشت دولت است. بنابراین، خواست زنان

---

1. Ray Hudson and Allan Williams, *Divided Britain* (London, 1989).

برای حق مشارکت در میدان سیاست، پایه‌های سه گانهٔ ساختار پدرسالاری ــ یعنی تقسیم کار برحسب جنسیت، و سلسله‌مراتب سیاسی و اجتماعی ملازم آن، و نظام کنترل پدرسالارانه ــ را تحلیل می‌برد.

با این کار، مبارزات زنان ــ یعنی مبارزه به‌منظور کسب حق رأی و دست یافتن به‌آموزش و بهره‌مندی از حقوق و دستمزد برابر و بر ضد سوزاندن جهیزیه و برخورداری از حق مالکیت زمین و طلاق و سقط جنین و علیه خشونت در خانه و به‌طرفداری از جرم شناختن تجاوز جنسی شوهر برخلاف میل زن ــ آشکار می‌کند که چگونه و چرا اینهمه رژیمهای سیاسی و ساختارهای دولتی پشتیبان آنها اینچنین در محاصرهٔ پدرسالاری قرار گرفته‌اند. برای سر درآوردن از ایستادگیهای ریشه‌دار و حتی غالباً خشن در برابر حقوق زنان، باید درک کرد که نه‌تنها یکایک مردان، بلکه سراسر نظامهای حکومتی از پدرسالاری سود می‌برند. بسیاری از تحلیلگران بآسانی حاضر به‌تصدیق این امر نبوده‌اند ــ یعنی تصدیق به‌اینکه دولت در اشتغال زنان به‌وجین کردن و مردان به‌شخم زدن، و گفتن اینکه عمل جنسی آن است که مرد از آن لذت ببرد، و خانه را سهم زن و عقل را سهم مرد قرار دادن، نفع عمیق دارد و سود می‌برد. برای اینگونه تحلیلگرانِ پای‌بند عرف و عادت آسانتر بوده فکر کنند که نظامهای سیاسی فقط بر اساس تقسیم نابرابر سرمایه و جنگ‌افزار، بدون در نظر گرفتن جنسیت، پی‌ریزی شده‌اند.

ولی اکنون دلایل فراوان در دست است که رژیمها و دولتها در واقع بعمد دست به‌اقداماتی زده‌اند تا به‌تقسیم کار برحسب جنسیت تداوم بخشند که دسترسی آنها را به کار مولد ولی ارزان و حتی غالباً رایگان زنان میسر می‌سازد. این امر از همه‌جا آشکارتر در مناطق آمایش صادرات در جهان سوم[1] دیده می‌شود که به‌یاری سازمانهای بین‌المللی و با استفاده از خدمات دولتی هر کشور و معافیتهای مالیاتی تأسیس شده‌اند. کارخانه‌های صنایع سبک اینگونه مناطق به‌نیروی کاری وابسته‌اند که ۷۰ درصد آن از زنان تشکیل می‌شود دقیقاً به‌این جهت که هم کارخانه‌داران و هم دولت معتقدند زنان دستمزدهای کمتری می‌پذیرند و این امر امکان می‌دهد

1. Third World export processing zones (EPZs)

محصولات مناطق مذکور در بازار جهانی به‌نحو مؤثرتر قادر به‌رقابت باشد. اگر تصورات مربوط به‌زنانگی معکوس می‌شد، و اگر کار زنان همان‌قدر می‌بایست در نظر آنان مهمی تلقی شود که کار مردان در نظر خودشان، هم رژیمهای محلی و هم سازمانهای بین‌المللی کمک‌دهنده اجبار پیدا می‌کردند از یکی از وسایل عمدهٔ حفظ ثبات سیاسی داخلی و نظم اقتصادی بین‌المللی صرف‌نظر کنند.

همین‌طور، اسناد و مدارک قانع‌کننده وجود دارد که نشان می‌دهد وقتی حکومتها با انتخاب یکی از سیاستهای ممکن روبرو می‌شوند، سیاستی را برمی‌گزینند که کنترل توان تولید مثل زنان را کماکان به‌مردان بسپارد تا اطمینان حاصل کنند که برای تأمین درآمدهای مالیاتی و انجام کارهای تولیدی و خدمت در نیروهای مسلح، زنان به‌تعداد لازم بچه می‌زایند. همچنین پژوهندگان دلایل چشمگیر به‌دست می‌دهند که حکومتها به‌منظور پروراندن و سپس نگاه داشتن مفهوم «ملت» که مشروعیت دولتهای امروزی وابسته به‌آن است، در بسیج امکانات و منابع مسألهٔ جنسیت را در نظر می‌گیرند. به‌عبارت دیگر، در اغلب کشورها، اعم از صنعتی‌شده و در حال صنعتی شدن، هویت ملی بر این شالوده استوار گشته که زن باید تابع و زیردست مرد باشد، و صاحب‌منصبان دولتی و پشتیبانان ناسیونالیست آنان محدود ساختن «سنتی» زنان را به‌محیط خانه و هویت «سنتی» ایشان را به‌عنوان مادران فداکار، به‌ارکان عمده و اساسی قوام و انسجام «ملت» تبدیل کرده‌اند. در کشورهایی مانند عراق و لهستان و اسرائیل و سنگاپور که از جهات دیگر آنهمه با هم تفاوت دارند، ناسیونالیستها بظاهر معتقدند که اگر زنان آن نقشها و ارزشها را رد کنند، این موجود ظریف و شکننده، یعنی ملت، از هم خواهد پاشید و سپس دولت بسرعت اساس مشروعیت خود را از دست خواهد داد، و دولت تک‌ملیتی بدون «مادر فداکار» راه تباهی در پیش خواهد گرفت و به‌دولت محض [بدون ملت] مبدل خواهد شد.

برای تعیین اینکه آیا فلان رژیم خاص در جهان گامهای مثبت به‌منظور حفظ شالوده‌های پدرسالارانهٔ خود برمی‌دارد یا نه، جاهایی که باید مواظب آنها بود همیشه لزوماً آشکارتر و برجسته‌تر از جاهای دیگر نیستند. اگر رئیس جمهوری یا هیأت دولت یا حتی مجلس قانونگذاری کشوری ناگزیر از اقداماتی به‌منظور ترمیم

پایه‌های سه گانهٔ مردسالاری باشد، احتمالاً این خود نشانه‌ای است که مناسبات پدرسالارانهٔ زنان و مردان در آن کشور به‌خطر افتاده است. با توجه به‌غیرطبیعی بودن اینهمه از جنبه‌های نظم پدرسالارانه، شگفت نیست که آن نظم ناپایدار و سرشار از پیکارهای روزانه باشد، هرچند پیکارهای مزبور ــ مانند مبارزهٔ زنان در ازدواجهای تلخ توأم با بدرفتاری، و زنان شاغل برای دست و پنجه نرم کردن با بار دوگانهٔ شغل و مسؤولیتهای خانه، و زنان دست‌اندرکار سیاست به‌منظور چیرگی بر پیشداوریهای جنسی در گزینش نامزدان حزبی ــ غالباً اموری خارج از میدان «سیاست به‌معنای واقعی» تصور می‌شود، و کسانی که دینامیسم نظام سیاسی را ارزیابی می‌کنند اغلب آن مبارزات را به‌حساب نمی‌گیرند. با اینهمه، مراحل پایانی مبارزات زنان، گرچه پرفراز و نشیب و نظرگیر و نادیده گرفتنش حتی برای تحلیلگران فاقد آگاهی جنسیتی امکان‌ناپذیر است، لزوماً بهترین نمونهٔ عملکرد پدرسالاری نیست. جاهایی که باید مراقبشان بود، جاهایی عادی‌ترند، همچون دادگاههای پایینتر و مسؤولان مسکن و هیأتهای نظارت بر مناسبات نژادی و بیمارستانهای عمومی و ادارات جهانگردی و مهاجرت و دبیرستانها و دادگاههای اصلاحات ارضی و ادارات پلیس و تأمین اجتماعی و ستادهای فرماندهی نظامی.

اما در این اواخر قرن بیستم، همچنین مؤسساتی که بیرون از مرزهای کشورها عمل می‌کنند باید به‌فهرست بالا افزوده شوند، از قبیل بانک جهانی، کمیسیون جامعهٔ اروپا، صندوق بین‌المللی پول، برنامهٔ توسعهٔ سازمان ملل، کمیساریای عالی امور پناهندگان، ناتو، سازمان دولتهای افریقا، و کنفرانس امنیت و همکاری اروپا. هر یک از این سازمانهای فراملی نیز تصمیماتی می‌گیرد که به‌تحکیم یا تضعیف پایه‌های پدرسالارانهٔ سیاست برحسب جنسیت می‌انجامد، و تقریباً همیشه ــ خواه از جهت انگیزه و خواه به‌لحاظ پیامدها و خواه از هر دو حیث ــ در آنها جنسیت مطمح نظر بوده است.

از باب نمونه، کمیساریای عالی امور پناهندگان سازمان ملل دائماً باید در زمینهٔ ادارهٔ هر یک از اردوگاههایش در افغانستان، در تایلند، در سومالی، یا در ترکیه تصمیم بگیرد که آیا باید به‌ساکنان اردوگاهها اجازه دهد رأساً ادارهٔ مناسبات اجتماعی خویش را در دست بگیرند یا خود مستقیماً در تنظیم و تمشیت آن مداخله

کنند. دست کم ۷۰ درصد کل پناهندگان از زنان و کودکانشان تشکیل می‌شود، ولی معمولاً مردان در اردوگاهها ادعا دارند اقتدار باید با ایشان باشد و اغلب اوقات از اقتدارشان برای جلوگیری از دسترسی زنان به کلاسهای مبارزه با بیسوادی یا سایر امکانات سازمان ملل که سبب بالا رفتن منزلت اقتصادی و سیاسی زنان می‌شود، استفاده می‌کنند. اینکه کمیساریای عالی امور پناهندگان چه تصمیمی دربارهٔ این مسألهٔ بظاهر «اداری» بگیرد، برای زنان آواره در نتیجهٔ جنگ یا قحطی نتایج جدی و درازمدت دربر خواهد داشت.

نه‌تنها حکومتها، بلکه خود مردان نیز از مناسبات پدرسالارانهٔ زنان و مردان سود می‌برند. به‌این جهت، بسیاری از نمادها و جنبشهایی که ادعا دارند با رژیمهای موجود مخالفند، احیاناً در عمل از مساعی رژیمهای مزبور برای تداوم دادن به‌تقسیم کار برحسب جنسیت و نابرابریهای مبتنی بر آن، پشتیبانی می‌کنند. حتی آن دسته از انجمنهای بازرگانی که سیاستهای سرمایه گذاری یا تأمین اجتماعی فلان رژیم سوسیالیستی را سخت مورد انتقاد قرار می‌دهند، مع‌ذلک در این فرض رژیم شریکند که به‌طور طبیعی مردان باید در مذاکرات دسته‌جمعی بازرگانان با دولت شرکت کنند، نه زنان. حزبهای چپگرا ممکن است هر فرصتی را برای اشاره به کوتاهیهای حکومت محافظه کار موجود مغتنم بشمرند، و با اینهمه، همان‌قدر مانند خود حکومت در برابر این اتهام زنان موضع دفاعی بگیرند که همهٔ احزاب سیاسی کشور، اعم از چپ و راست و میانه، طوری عمل می‌کنند که گویی باید باشگاههای ویژهٔ مردان محسوب شوند. تشخیص خصلت و سرشت پدرسالارانهٔ هر حکومتی دشوار و دگرگون‌ساختنش بسیار مشکل است، زیرا اعتقادات پدرسالارانه دربارهٔ مردانگی و زنانگی، هم به‌مردان سود می‌رساند و هم به‌دولت که اینچنین نرینه شده است.

بنابراین، هرگاه در هر کشوری زنان بتوانند در هر بخشی از جناح مخالف [حکومت] صاحب نفوذ واقعی شوند، این امر مهم و پرمعناست، زیرا شالوده‌های پدرسالارانهٔ حکومت مصدر قدرت و شاید حتی کل دولت را آشکار می‌سازد. مثلاً در دههٔ ۱۹۸۰ زنان در جمهوری فدرال آلمان موفق به‌ساختن حزب سبز شدند که نه‌تنها ترتیبی برای رهبری داخلی حزب می‌داد که از حقوق و امتیازات ویژهٔ مردان

می‌کاست، بلکه مسائل زنان و تحلیلهای فمینیستی را از هر حزب سیاسی دیگر آلمان جدی‌تر می‌گرفت. این موفقیت روشن ساخت که هم ترتیبات [داخلی] و هم برنامه‌های حزب حاکم دموکرات مسیحی و حزب مخالف سوسیال دموکرات تا چه حد مردگراست. به‌همین وجه، وقتی خانم تاکاکو دویِ[1] در اواخر دهۀ ۱۹۸۰ به‌مقام رهبری مهمترین حزب مخالف [حکومت] در ژاپن، یعنی حزب سوسیالیست، رسید، و بعد به‌زنان رأی‌دهنده در انتخابات ۱۹۹۰ توسل جست، برای نخستین‌بار توجه مطبوعات به‌این اعتقاد دیرینه و ریشه‌دار رهبریِ تمام‌مذکر حزب لیبرال دموکرات جلب شد که آن حزب می‌تواند به‌حکومت ادامه دهد بی‌آنکه در آن سال حتی یک زن را به‌نامزدی حتی یک کرسی در دیت، یعنی مجلس پایینتر کشور، برگزیند.

در دهۀ ۱۹۸۰، ناظران در چند کشور رفته‌رفته متوجه شدند که تفاوت میان آرای زنان و مردان در انتخابات از الگویی خاص پیروی می‌کند، و نام آنرا «فاصلۀ جنسیتی[2]» گذاشتند. البته این عقیده تازگی ندارد که مردان و زنان همیشه محتمل است صرف‌نظر از تفاوت منافع منطقه‌ای و تجربه‌های مختلف نسلهای مختلف و شرایط اقتصادی، به‌طور متفاوت رأی دهند. رهبران سیاسیِ مدعی پای‌بندی به‌اصول جمهوری‌خواهی و انقلابی در فرانسه و مکزیک دهها سال جلو اعطای حق رأی به‌زنان را گرفتند زیرا اعتقاد راسخ داشتند که زنان در آن دو کشور کاتولیک بیش از مردان ممکن است به‌نامزدان محافظه‌کار مورد حمایت کشیشان محل خود رأی دهند. با اینهمه، فاصله جنسیتی چیز دیگری است. فرض بر این نیست که در نتیجۀ محافظه‌کاری ذاتی و بیولوژیک جنس ماده، تفاوتهای بین مردان و زنان شرکت‌کننده در سیاست در همۀ مسائل از فاصلۀ جنسیتی سرچشمه می‌گیرد. مطلب این است که هرجا در سالهای اخیر این فاصلۀ جنسیتی در انتخابات پدید آمده، بیش از آنکه بسته به‌نامزدان مشخصی باشد، به‌برنامه‌های حزبی و به‌مسائل خاصی که در مبارزات انتخاباتی اهمیت یافته بستگی پیدا کرده است.

مثلاً حزب جمهوریخواه ایالات متحد امریکا در دهۀ ۱۹۸۰ کم‌کم به‌محبوبیت

---

1. Takako Doi

2. gender gap

خود در میان مردان سفیدپوست متکی شد. مردان نژادهای دیگر و زنان همهٔ نژادها تمایلشان به‌رأی دادن به‌نامزدان ریاست جمهوری حزب جمهوریخواه کاستی گرفت. این الگوی جنسیتی و نژادی در میان رأی‌دهندگان نیز رفته‌رفته در تصمیم‌گیری برای اتخاذ سیاستهای حزبی مؤثر افتاد. در ۱۹۹۰، پرزیدنت جرج بوش، دو سال پس از انتخاب به‌ریاست جمهوری، لایحهٔ حقوق مدنی مصوب کنگره را وتو کرد که اگر به‌صورت قانون درمی‌آمد، سبب تقویت حقوق اقلیتها و زنان در امور استخدامی می‌شد. نینا توتنبرگ[1]، گزارشگر شبکهٔ رادیو عمومی ملی، روز ۲۵ اکتبر ۱۹۹۰ خبر داد که رئیس جمهوری لااقل بعضاً به‌این جهت تصمیم به‌وتوی لایحهٔ مذکور گرفته است که مشاورانش در کاخ سفید برای جلب آرا در انتخابات آینده خواسته‌اند موقعیت او را در میان پابرجاترین پشتیبانانش، یعنی مردان سفیدپوست، محکمتر کنند.

با پدید آمدن نظرسنجیهای عمومی، خواستها و ترجیحات رأی‌دهندگان، حتی سالها پیش از انتخابات، پیوسته زیر نظر گرفته می‌شود. نظرسنجی سبب افزایش توجه به‌امکان وجود فاصله‌های جنسیتی شده است. چون زنان همه‌جا به‌استثنای فقط چند کشور حق رأی کسب کرده‌اند، نظرسنجی حتی در میان صاحب‌منصبان دولتی که هنوز اغلب مرد هستند، اهمیت فراوان یافته است. در کشورهایی که نتایج انتخابات عمومی بیش از سایر جاها در توزیع قدرت حکومتی مؤثر می‌افتد، نظرسنجی صورت نهادی پیدا کرده و به‌یکی از ابزارهای تصمیم‌گیری تبدیل شده است. در عین حال، در همین کشورها ــ از قبیل امریکا و کانادا و بریتانیا و ژاپن و استرالیا ــ فاصلهٔ جنسیتی نیز از همه‌جا بیشتر موضوع بحث است. بتدریج که سیاستگران جهان سوم و کشورهای تازه به‌دموکراسی‌رسیدهٔ اروپای شرقی و مرکزی به‌طور گسترده‌تر از خدمات شرکتهای متخصص نظرسنجی، مانند گالوپ و «موری[2]» و لویی هریس[3]، استفاده می‌کنند، احتمال دارد فاصلهٔ جنسیتی نیز اهمیتی افزونتر در سیاست پیدا کند.

با اینهمه، فاصلهٔ جنسیتی مفهومی نیست که فقط به‌منظور تعیین سود و زیان

1. Nina Totenberg
2. MORI
3. Louis Harris

ترجیح یک سیاست بر دیگری به‌وسیلهٔ سیاستگذاران به‌کار رود. نظرسنجیهای حاکی از تفاوت بارز میان ترجیحات مردان و زنان در انتخابات یا گزینش سیاستها اگر وسیعاً تبلیغ شوند، ممکن است نهضت زنان را در کشوری تقویت یا تضعیف کنند. اگر زنان ببینند که، گذشته از تفاوتهای نژادی و طبقاتی، از حیث زن بودن جمعاً نظریاتی متفاوت با مردان همان جامعه دربارهٔ مالیاتها یا سقط جنین یا مراقبت از کودکان یا جنگ دارند، احتمال قویتری به‌وجود می‌آید که بخواهند به‌عنوان گروه زنان متشکل شوند. خانم مالی یارد[1] رئیس سازمان ملی زنان که بزرگترین تشکیلات فمینیستی ایالات متحد است، بسیار قوت قلب گرفت وقتی نظرسنجی در نوامبر ۱۹۹۰ نشان داد که نگرش زنان در مورد عملیات نظامی در خلیج‌فارس به‌طور چشمگیری با نگرش مردان تفاوت می‌کند. البته همیشه در گذشته چنین نبود. در جریان جنگ ویتنام، هنگامی که نهضت زنان هنوز دوران شیرخوارگی را می‌گذرانید، نظرسنجیها حاکی از هیچ تفاوتی در امریکا میان نگرش مردان و زنان نبود. اما بیست سال بعد، یکی از دلایل علاقهٔ شدید مشاوران پرزیدنت جرج بوش به‌تحکیم حمایت مردان سفیدپوست از او در اکتبر ۱۹۹۰ این بود که نظرسنجیها نشان می‌داد محبوبیت وی به‌علت طولانی شدن بحران خلیج‌فارس رو به کاهش است. رأی‌دهندگان زن بویژه به‌نظرسنجان می‌گفتند که از سیاستهای رئیس جمهوری نسبت به‌عراق خرسند نیستند. در یک نظرسنجی، وقتی از مردان و زنان پرسیده شد آیا از تهاجم امریکا به‌عراق پشتیبانی خواهید کرد یا نه، فاصلهٔ آنان به‌۲۵ درصد افزایش یافت، بدین معنا که ۷۳ درصد زنان و فقط ۴۸ درصد مردان با آن کار مخالف بودند.

در کشورهایی از لحاظ اجتماعی و سیاسی بسیار ناهمانند، همچون گینهٔ جدید پاپوآ و سری‌لانکا، که زنان به‌منظور واداشتن مردان متصدی مقامات دولتی به‌برداشتن گامهایی مؤثرتر برای پایان دادن به‌جنگهای داخلی و خشونتهای نظامی متشکل شده‌اند، و نیز شیلی و بریتانیا که زنان برای رویارویی با آنچه معتقدند علتهای پدرسالارانهٔ نظامیگری است استراتژیهای فمینیستی به‌وجود آورده‌اند

---

1. Molly Yard

ــ در همهٔ این‌جاها اختلاف نظرهای زنان با مردان در مورد سیاستهای نظامی باعث بحثهای تحلیلی و استراتژیک شده است. پرسش این است که آیا زنان فطرتاً به‌خشونت مردان نیستند؟ آیا جایگاه برجسته‌تر بین‌المللی زنان در جنبشهای صلح‌طلبانه باید بر اساس مسائل هورمونی تبیین شود؟ زنان خود با این نظر مخالفند. اما بتدریج که دانایی و ظرافت بیشتری در این مورد به کار می‌رود که اصولاً مفهوم مردانگی و زنانگی چگونه بنا می‌شود، اعتماد به‌سبب گوییهای ناظر بر ذات و فطرت کاستی می‌گیرد. درعوض، دانشمندان به‌تفاوتهای فرهنگها از نظر اجتماعی کردن [کودکان] اشاره می‌کنند که، به‌موجب آنها، در فرهنگ واحد دختربچه‌ها تشویق می‌شوند با حرف زدن و گوش دادن و سازش تعارضها را مرتفع سازند، حال آنکه به‌پسربچه‌ها می‌گویند نتیجهٔ کارها یا پیروزی قطعی است یا شکست. گروهی دیگر از دانشوران به‌تحقیق دربارهٔ تفاوتهایی در اجتماعی شدن بزرگسالان پرداخته‌اند که به‌آنها جنبهٔ جنسیتی داده شده است. مثلاً نشان داده شده که روشنفکران شاغل در امور امنیت ملی، زبان و بیانی به‌کار می‌برند که امکان می‌دهد احساساتشان را از برنامه‌های انهدامی که طراحی می‌کنند دور نگاه دارند. همین‌طور، مقامات نظامی فرض نمی‌کنند که یک مرد بیست‌ساله طبیعتاً سرباز است، و بعمد برای تلقین آنگونه نگرشها در سربازان تازه‌کار، به‌تشویق و تنبیه متوسل می‌شوند. در عین حال، تحقیق در نگرشهای نظامیگرانهٔ بعضی از زنان، از جمله چهره‌های برجستهٔ سیاسی مانند مارگارت تاچر و ایندیرا گاندی، روشن می‌کند که نگرشهای ضد جنگ محصول اجتماعی شدن و تجربه است، نه ژنتیک، و به‌عبارت دیگر، به‌آن جنسیت داده شده است. اگر زنان شوق و حرارت کمتری نسبت به‌چاره‌های نظامی دولتشان برای تعارضات بروز می‌دهند، علت آن چگونگی آموختن زنانگی به‌آنان در فرهنگشان است.

غیرنظامی شدن و آمدن دموکراسی، در اروپای شرقی و مرکزی و امریکای لاتین و افریقا و آسیا صحنه را برای زیر نظر گرفتن نتایج دگرگونی سیاسی آماده کرده است. اگر نظامی شدن مزیتی نه‌تنها به‌مردان، بلکه به‌ارزشهای متعارف مردانه در بسیاری از فرهنگها می‌دهد، پس اقدام برای غیرنظامی کردن، باید مجال بیشتری برای شنیدن حرفهای طرفداران اندیشه‌های غیرمردانه، از جمله زنان، فراهم آورد.

اگر سلسله‌مراتب هرمی‌شکل اقتدار و مرجعیت زمینهٔ مساعد رشد پدرسالاری است، پس آمدن دموکراسی باید درها را به‌روی مشارکت سیاسی گسترده‌تر زنان بگشاید. اما از شواهد محدود موجود چنین برمی‌آید که رابطهٔ این امور با یکدیگر احتمالاً پیچیده‌تر از این است.

در شیلی، سرنگونی جرگهٔ نظامی ژنرال پینوشه تا حد زیادی معلول مبارزات زنان در دههٔ ۱۹۸۰ بود. مردم‌شناس شیلیایی، خیمنا بونستر[1]، در مقالات خود راجع به‌زنان و مسألهٔ شکنجه و سیاستبازیهای همسران ارتشیان تشریح کرده است[2] که سیطرهٔ رژیم پینوشه بر حیات اجتماعی و سیاسی عمیقاً کیفیت جنسیتی داشت و، بنابراین، رهایی از آن نیز می‌بایست دارای کیفیت جنسیتی باشد. زنان خواسته و دانسته و به‌عنوان بخشی از مبارزاتشان بر ضد جرگهٔ نظامی حاکم و به‌طرفداری از حقوق بشر، تعریفی نوساخته از زنانگی دادند، و با این حال معلوم شد تبدیل حرکت نظامی‌زدایی به‌یک نهضت عمومی ضد پدرسالاری کاری دشوار است، زیرا مردان غیرنظامی کادر رهبری در احزاب سیاسی هواخواه دموکراسی، گرچه با نظامیان مخالفت می‌ورزیدند، در تعیین حد و رسم سیاستهای انتخاباتی بر اساس مردگرایی هنوز دارای منافعی بودند. در نتیجه، در دیوانسالاری حکومت جدید گرچه زنان جای پای تازه‌ای یافتند و در حزبهای میانه‌رو و چپ بهتر بسیج شدند، در حکومت بعد از پینوشه که در اثر انتخابات عمومی ۱۹۸۹ بر سر کار آمد، باز غلبه به‌طور فاحش با مردان بود و پرزیدنت پاتریسیو الوین[3] کلاً کابینهٔ خود را از مردان تشکیل داد، و فقط سه سناتور و شش نمایندهٔ مجلس از میان زنان انتخاب شدند.

همین‌طور، آمدن دموکراسی به‌اروپای شرقی و مرکزی در اوایل دههٔ ۱۹۹۰ نیز که به‌نظامی کردن اروپا در دورهٔ جنگ سرد پایان داد، از جهت مناسبات زنان با مردان و با دولت نتایج یکدست رضایت‌بخشی نداشت. رژیمهای کمونیستی در اروپای شرقی و مرکزی مانند الگوی خود در روسیه شوروی، آزادی زنان را ستون

---

1. Ximena Bunster

۲. رجوع کنید به:

June Nash and Helen Safa, eds., *Women and Change in Latin America*, Hadley, Mass., 1986; Eva Isaksson, ed., *Women and the Military*, New York, 1987.

3. Patricio Aylwin

مشروعیت خویش قرار داده بودند. اما در عمل، زنان گرچه به‌تأمین اجتماعی و حقوق تناسل[۱] دست یافتند، آزادی آنان به‌معنای زدودن سلطهٔ مردان از صحنهٔ سیاسی شوروی و اروپای مرکزی از آب درنیامد. زنان وارد نیروی کار و مزدبگیر شدند، اما کماکان و در مرتبهٔ نخست به‌عنوان مسؤولان مراقبت مردان و کودکان در خانه با ایشان رفتار می‌شد. این «بار مضاعف» همان‌قدر از نظر نظامهای سیاسی چکوسلواکی و لهستان و جمهوری دموکراتیک آلمان [شرقی] و مجارستان که بعد از ۱۹۴۵ بر سر کار آمدند مهم و حساس بود که مالکیت دولتی صنایع. با اینهمه، سقوط این نظامهای کمونیستی در نتیجهٔ فشار عمومی در ۱۹۸۹، منجر به‌این نشد که مردگرایی از سیاست حذف شود. اگر مقامات جدیدالانتخاب اروپای شرقی و مرکزی زنان را تشویق کنند که در اقتصاد بازار، بدون رویارویی با مردان، فرصتی برای تعویض شغلهای تمام‌وقت خود با شغلهای نیمه‌وقت ببینند، آنگاه گذر به‌شکل دموکراتیک حکومت بر پایهٔ بازار آزاد ممکن است زنان را بر آن دارد که باز هم بیشتر از صحنهٔ سیاست پس بکشند. بعلاوه، اگر چنانکه در لهستان دیده شد، پایهٔ ناسیونالیسم بعضی فرضها دربارهٔ نقش زنان به‌عنوان مادران میهن‌پرست باشد که رژیم کمونیستی مورد پشتیبانی شوروی را طرد کرد، آنگاه احتمال دارد آمدن دموکراسی با برخی سیاستهای دولتی به‌منظور کاهش حقوق تناسل زنان همراه شود.

دروسیلا مِنِکر[۲] روز دوم دسامبر ۱۹۹۰ در روزنامهٔ بُستن گلوب[۳] گزارش داد که از بررسیهای شورای بین‌المجالس در ژنو آشکار شده که در تمام مجالس قانونگذاری بلوک شوروی سابق، زنان در انتخابات پس از سقوط کمونیسم

---

۱. reproductive rights. مدعای کسانی که می‌گویند زنان خود باید بتوانند تصمیم بگیرند که، صرف‌نظر از ملیت و نژاد و طبقه و سن و مذهب و وضع ازدواج، آیا می‌خواهند بچه داشته باشند و چه‌وقت و چگونه، و باید از لحاظ اجتماعی و اقتصادی و سیاسی شرایطی ایجاد شود که این تصمیم‌گیری امکان‌پذیر باشد. حق همهٔ زنان است که به‌آموزشهای ضروری در زمینهٔ پیش‌گیری از آبستنی و تولید مثل و مسائل جنسی و پزشکی و مراقبتهای پیش از زایمان و پس از زایمان و بهداشت مادر و نوزاد و (در صورت تمایل) به‌سرویسهای قانونی و بهداشتی سقط جنین دسترس داشته باشند. این حقوق در مادهٔ ۱۶ کنوانسیون سازمان ملل متحد در خصوص جلوگیری از هرگونه تبعیض علیه زنان تصریح و یکی از موارد برابری زن و مرد معرفی شده است، ولی مناقشه و مباحثه بر سر بعضی از جنبه‌های آن هنوز بین گروههای مختلف فمینیستی و دیگران ادامه دارد. (مترجم)

2. Drusilla Menaker

3. *Boston Globe*

کرسیهایی از دست داده‌اند. در پارلمان لهستان، پس از انتخابات عمومی، ۱۲ درصد نمایندگان از زنان تشکیل می‌شد، در مقایسه با ۲۰ درصد در هنگامی که حزب کمونیست همهٔ نامزدان را برمی‌گزید. در مجارستان عدهٔ نمایندگان زن از ۲۱ درصد به‌۷ درصد کاهش یافت. در بلغارستان، پس از آمدن دموکراسی، آن تعداد در پارلمان از ۲۱ درصد در گذشته به‌۳/۵ درصد نزول کرد، و در چکوسلواکی از ۲۹/۵ درصد به‌۶ درصد. در پارلمان آلمان، پس از اتحاد دو بخش سرزمین، همان الگوی مردگرایی باز تکرار شد، و روز افتتاح آن فقط ۱۰ درصد از نمایندگان زن بودند. در اتحاد شوروی، با وجود انتخابات آزادتری که در دورهٔ «گلاسنوست» صورت گرفت، از کل نمایندگان کنگرهٔ خلق تنها ۱۵ درصد زن به‌نمایندگی انتخاب شدند. البته در نظامهای کمونیستی سابق، مجالس قانونگذاری قدرت سیاسی نداشتند. اما چنین می‌نماید که همینکه دموکراسی به‌آن کشورها آمد و مجالس قانونگذاری آنها دارای تأثیر قابل اعتنا شدند، مردان زنان را به‌حاشیه راندند.

این تحولات در امریکای لاتین و اروپای شرقی و مرکزی بازتاب الگوهای وسیعتری پیش از آغاز قرن بیست و یکم در سیاست است که به‌آن کیفیت جنسیتی داده شده. نخست، دولتها ممکن است دستخوش دگرگونیهای بظاهر عمیق در پیوستگیهای دست‌چپی یا دست‌راستی خود شوند، و مع‌ذلک همچنان به‌تصورات پدرسالارانه از نقش زن و مرد وابسته بمانند. دوم، تا هنگامی که روابط مردان با زنان در حوزهٔ زندگی داخلی (که ادعا می‌شود حوزه‌ای «خصوصی» است) یکی از هدفهای سیاسی جدی محسوب نشود، تغییرات واقعی در نظامهای سیاسی جنسیت یافته صورت نخواهد گرفت. بنابراین، نهضتهایی بیش از همه احتمال دارد در زدودن سلطهٔ مردان از حیات سیاسی کامیاب گردند که در آنها تجارب متنوع و مختلف زنان به‌عنوان اساس نظریه‌پردازی سیاسی و تنظیم استراتژی جدی تلقی شود، یعنی نهضتهایی که در آنها کلیهٔ منافع مردان در حفظ پایه‌های سه گانهٔ جامعهٔ پدرسالاری علناً به‌حساب بیاید.

گایو پتروویچ

بیگانگی و ازخودبیگانگی*

اصطلاح «بیگانگی[1]» در مارکس به‌مفهوم عملی است که به‌وسیلهٔ آن (یا وضعی که در آن) شخص یا گروه یا نهاد یا جامعه‌ای بیگانه می‌شود (یا بیگانه می‌ماند) (۱) از نتیجه یا محصول فعالیت خویش (یا از خود آن فعالیت)، یا (۲) از محیط طبیعیی که در آن بسر می‌برد، یا (۳) از دیگر آدمیان ــ و علاوه بر حالتهای (۱) و (۲) و (۳) و از راه همه یا هریک از آن حالات ــ همچنین بیگانه می‌شود (۴) از خویشتن (یعنی استعدادهای انسانی خود که به‌طور تاریخی پدید آمده‌اند).

بیگانگی وقتی از این نظر لحاظ شود، همیشه مساوی با «ازخودبیگانگی[2]» است: مساوی است با بیگانگی آدمی (یعنی خویشتن او) از خود (یعنی استعدادهای انسانی او) و از طریق خود (یعنی فعالیتهای او). پس، ازخودبیگانگی همچنین به‌معنای دعوت به‌دگرگون‌سازی انقلابی دنیاست (یعنی «بیگانگی‌زدایی»)، نه‌فقط یکی از مفاهیم توصیفی.

مفهوم بیگانگی که امروز به‌صورت یکی از مفاهیم محوری مارکسیسم درآمده است و در آثار مارکسیستها و غیرمارکسیستها وسیعاً بکار می‌رود، تازگی و از نیمهٔ دوم قرن بیستم وارد واژه‌نامه‌های فلسفه شده است. اما حتی پیش از اینکه اهمیت فلسفی آن بازشناخته شود، مدتها در خارج از حوزهٔ فلسفه موارد استعمال متعدد داشت: در زندگی روزانه به‌مفهوم روی گردانیدن یا دوری جستن از دوستان یا همکاران پیشین، در اقتصاد و حقوق اصطلاحاً به‌معنای انتقال مال از شخصی

---

* Gajo Petrović, «*A Dictionary of Marxist Thought*», ed. Tom Bottomore (Oxford: Basil Blackwell, 1983).

[گایو پتروویچ استاد دانشگاه زاگرب است. (مترجم)]

1. alienation
2. self-alienation

به‌شخص دیگر (از راه خرید و فروش یا سرقت یا هبه)، و در پزشکی و روانپزشکی در مقام دلالت بر جنون یا انحراف از هنجارهای عقلی. از این گذشته، «بیگانگی» قبل از اینکه در نوشته‌های مارکس به‌صورت یکی از «مفاهیم» فرافلسفی[1] (یا انقلابی) درآید، به‌دست هگل و فویرباخ[2] پرورانیده و مفهومی فلسفی شده بود. اما کسانی بودند که در بسط معنای آن بر خود هگل نیز فضل تقدّم داشتند. بعضی از آنان اصطلاح بیگانگی را بکار می‌بردند بی‌آنکه به‌مفهوم هگلی (یا مارکسی) آن نزدیک شوند؛ برخی بدون استعمال خود واژه، مدلول آن‌را اراده می‌کردند؛ و در پاره‌ای موارد حتی گونه‌ای انطباق میان لفظ و معنا دیده می‌شد.

جماعتی معتقد بوده‌اند که مسألهٔ بیگانگی انسان و بیگانگی‌زدایی از او، نخست به‌صورت اصل گناهکاری جبلی آدمی و ضرورت نجات و فلاح وی در دین مسیح طرح شده است. جمعی دیگر گفته‌اند نخستین‌بار که مفهوم بیگانگی در طول تاریخ اندیشهٔ غربی عنوان شد به‌شکل مفهوم بت‌پرستی در کتاب عهد عتیق [یا تورات] بود. گروهی عقیده داشته‌اند که در فلسفهٔ هراکلیتوس[3] نیز رابطهٔ انسان با «لوگوس[4]» ممکن است در چارچوب بیگانگی تحلیل شود. و سرانجام عده‌ای قائل به‌این بوده‌اند که منشأ نظر هگل دایر بر اینکه طبیعت، شکل ازخودبیگانهٔ روح مطلق[5] است، باید در این نظریهٔ افلاطون پی‌جویی شود که دنیای طبیعت شمایل ناقص جهان «مثل» یا «ایده»هاست.

در قرون جدید، اصطلاح بیگانگی و معضلهٔ بیگانگی از همه‌جا بیشتر در آثار طرفداران نظریهٔ پیمان اجتماعی[6] دیده می‌شود. مثلاً وقتی کسی به‌دیگری اجازه

---

1. meta-philosophical concept

۲. Ludwig A. Feuerbach (۱۸۰۴ــ۱۸۷۲). فیلسوف مادی آلمانی و از شاگردان هگل. (مترجم)

۳. Heraclitus (قرون ششم و پنجم قبل از میلاد). فیلسوف نامدار یونانی پیش از سقراط. در مآخذ اسلامی: هرقلیطوس. (مترجم)

۴. Logos. واژهٔ یونانی به‌معنای سخن، عقل، مبدأ عقلی کائنات و قانون و تناسب حاکم بر جهان. (مترجم)

5. Absolute Spirit

۶. social contract theories. غرض نظریهٔ کسانی است که می‌گویند جامعه در نتیجهٔ پیمان یا قراردادی که افراد برای تأمین نظم اجتماعی با یکدیگر بسته‌اند در اصل پدید آمده است، نه طبیعتاً یا بنا به‌مشیت خداوند. برخی از اهل این نظر منظورشان پیمانی است که به‌موجب آن افراد، حکومت را با شرطهایی به‌فرد یا گروهی می‌سپارند. (مترجم)

می‌دهد که بر او حکومت کند. گروتیوس[1] نام این عمل را «بیگانه کردن» [یا دور کردن اختیار از خویشتن] می‌گذارد. اما صرف‌نظر از اینکه کسی (مانند گروتیوس) اصطلاح بیگانگی را بکار ببرد یا (همچون لاک) از استعمال آن خودداری کند، فکر پیمان اجتماعی بذاته قابل تعبیر به کوشش برای بیگانگی‌زدایی بیشتر (یعنی حصول آزادی یا دست‌کم امنیت افزونتر) از راه تن دادن عمدی و سنجیده به‌حداقلی از بیگانگی است. فهرست پیشگامان در این زمینه را باز هم می‌توان بسط داد، اما احتمالاً آثار هیچ‌یک از متفکران پیش از هگل به‌قدر نوشته‌های ژان ژاک روسو قابل درک و تأویل در چارچوب بیگانگی و رفع بیگانگی نیست. عجالتاً تنها به‌ذکر دو شاهد در این‌باره بسنده می‌کنیم: یکی فرقی است که روسو می‌گذارد بین انسان طبیعی (l'homme de la nature, l'homme naturel, sauvage) و انسان اجتماعی (l'homme policé, l'home civil, l'homme social) که به‌نظر او معادل فرق انسان بیگانه‌نشده با انسان ازخودبیگانه است؛ دیگری طرح اوست به‌منظور فائق آمدن بر تضاد میان volonté générale [یا اراده عام] و volonté particulière [یا ارادهٔ خاص] که می‌توان آن‌را برنامه‌ای برای رفع ازخودبیگانگی دانست. اما با وجود همهٔ پیشگامانی که در این طریق بوده‌اند (از جمله روسو)، سرگذشت فلسفی مفهوم بیگانگی براستی از هگل آغاز می‌شود.

تصور بیگانگی زیر عنوان Positivität (ثبوت یا تحصل[2]) در آثار اولیهٔ هگل نیز دیده می‌شود، ولی بسط و تفصیل آن به‌صورت یکی از مصطلحات فلسفه از کتاب پدیدارشناسی روح[3] آغاز می‌گردد. در این کتاب، بیگانگی به‌مستقیمترین وجه در فصلی به‌نام «روح ازخودبیگانه؛ فرهنگ» محور بحث قرار می‌گیرد، اما در حقیقت مفهوم محوری و اندیشهٔ هادی در سراسر کتاب است. اینگونه بحث مستقیم و متمرکز دربارهٔ بیگانگی از آن‌پس دیگر در آثار هگل به‌چشم نمی‌خورد، اما باز حقیقت این است که سراسر دستگاه فلسفی او که به‌طور خلاصه در

۱. Hugo Grotius (۱۵۸۳ـ۱۶۴۵). حقوقدان بزرگ هلندی که عموماً یکی از بانیان حقوق بین‌المللی بشمار می‌رود. (مترجم)

2. Positivity

3. G. W. F. Hegel, *Phenomenology of Mind.*

دایرةالمعارف علوم فلسفی[1] و با تفصیل بیشتر در تمام نوشته‌ها و خطابه‌های بعدی وی آمده است، به‌یاری مفاهیم بیگانگی و بیگانگی‌زدایی ساخته شده است.

هگل مفهوم ازخودبیگانگی را به‌معنای اساسی در مورد ذات مطلق بکار می‌برد. مثال یا ایدهٔ مطلق[2] (یا روح مطلق[3]) که هگل هیچ حقیقتی جز آن نمی‌شناسد، «ذات» یا «خویشتنی» پویاست که دائماً در دایرهٔ بیگانگی و بیگانگی‌زدایی [یا بیگانه شدن و از بیگانگی درآمدن] دور می‌زند. در تجلی طبیعی ـ یا در طبیعت که شکل ازخودبیگانهٔ مثال مطلق است ـ با خود بیگانه می‌شود؛ ولی از این باخودبیگانگی در قالب روح متناهی (یعنی انسان) بیرون می‌آید، زیرا آدمی در جریان بیگانگی‌زدایی، همان ذات مطلق است. پس، با خود بیگانه شدن و از بیگانگی درآمدن در اینجا صورت ثبوتی یا وجودیِ ذات مطلق است.

ازخودبیگانگی، به‌معنای اساسی دیگری که مستقیماً از معنای پیشین لازم می‌آید، در روح متناهی یا انسان نیز ممکن است مصداق پیدا کند. آدمی از حیث اینکه موجودی طبیعی است، روحی ازخودبیگانه است؛ اما از آن‌جهت که موجودی تاریخی است و می‌تواند به‌ذات مطلق (یعنی به‌طبیعت و به‌خویشتن) معرفت بیابد، قادر است موجودی شود که بیگانگی از وی زدوده شده است. در این‌حال، روح متناهی، رسالت خویش، یعنی ساختن ذات مطلق، را به‌انجام می‌رساند. پس در وصف ساختار اساسی آدمی نیز می‌توان گفت که عبارت از باخودبیگانگی و بیگانگی‌زدایی [یا بیگانه شدن و از بیگانگی درآمدن] است.

بیگانگی باز به‌معنایی دیگر نیز ممکن است در مورد آدمی صدق کند. ویژگی ذاتی ذهن متناهی (یعنی انسان) تولید چیزهاست و پدیدار ساختن آنچه در درون دارد در محصولات خویش و شیئیت یا خارجیت بخشیدن به‌خود به‌صورت اشیاءِ مادی و نهادهای اجتماعی و فرآورده‌های فرهنگی. اما هرگونه شیئیت یا خارجیتی ضرورتاً مصداق بیگانگی است، زیرا شیءِ ساخته‌شده خارج از سازنده قرار می‌گیرد و با او بیگانه و خارجی می‌شود. بیگانگی به‌این مفهوم تنها از راه معرفت یافتن به‌آن، رفع می‌شود.

---

1. Hegel, *The Encyclopaedia of Philosophical Sciences.*
2. Absolute Idea
3. Absolute Mind

چند معنای دیگر بیگانگی نیز در هگل تشخیص داده شده است. مثلاً شاخت نتیجه می‌گیرد که هگل این اصطلاح را به‌دو مفهوم کاملاً متفاوت بکار می‌برد: اولاً «بیگانگی ۱» به‌معنای «جدایی یا رابطهٔ ناموافقی که مصداق آن ممکن است رابطهٔ فرد با جوهرهٔ اجتماعی باشد، یا رابطهٔ وضع واقعی وی با سرشت ذاتی او (که در این صورت، بیگانگی مساوی با ازخودبیگانگی است)»؛ و ثانیاً «بیگانگی ۲» به‌معنای «فدا کردن فردیت و اراده‌مندی[1] [خویش] به‌منظور غلبه بر بیگانگی ۱ و حفظ یگانگی و یکپارچگی».[2]

پس هگل معتقد بود که طبیعت، شکل ازخودبیگانهٔ روح مطلق است، و آدمی روح مطلق است در جریان رفع بیگانگی [یا از بیگانگی درآمدن]. فویرباخ در نوشته‌ای به‌نام «نقد فلسفهٔ هگل[3]» و در آثار دیگر خویش مانند ماهیت مسیحیت[4] و مبادی فلسفهٔ آینده[5]، به‌این نظر هگل معترض شد و گفت انسان، خدایی ازخودبیگانه نیست؛ خدا، انسانی ازخودبیگانه است: خدا همان ماهیت انسان است که تجرید شده و به‌درجهٔ مطلق رسانیده شده و از انسان دور و با او بیگانه شده است. به‌عقیدهٔ فویرباخ، آدمی هنگامی با خویشتن بیگانه می‌شود که موجودی خیالی و بیگانه و برتر می‌آفریند و در برابر او بنده‌وار سر فرود می‌آورد، و هر وقت از این کار دست برداشت، از بیگانگی بیرون خواهد آمد.

نخستین کسی که از مفهوم بیگانگی در فویرباخ انتقاد کرد و آنرا در جهتی دیگر بسط داد، موسی هس[6] بود. سپس یکی از دوستان جوان هس، به‌نام کارل مارکس، بویژه در دستنوشته‌های اقتصادی و فلسفی[7]، به‌انتقادهای پیشین ادامه داد. مارکس به‌ستایش از هگل یاد می‌کرد که دریافته بود آدمی، خود خویشتن را می‌آفریند و

1. Wilfulness
2. Richard Schacht, *Alienation*, p. 35 (1970).
3. L. A. Feuerbach, «Contribution to the Critique of Hegel's Philosophy» (1839).
4. Feuerbach, *The Essence of Christianity (1841)*.
5. Feuerbach, *The Principles of the Philosophy of the Future* (1843).
۶. Moses Hess (۱۸۱۲ـ۱۸۷۵) سوسیالیست آلمانی که نخست با مارکس و انگلس همکاری می‌کرد ولی بعد از آنان گسست. (مترجم)
7. Karl Marx, *The Economic and Philosophical Manuscripts*.

«شیئیت بخشیدن به‌معنای از دست دادن شیء و بیگانگی و استعلا از این بیگانگی است» (دستنوشتهٔ سوم). ایرادی که به‌او داشت از این جهت بود که هگل شیئیت یا خارجیت را با بیگانگی یکی می‌دانست و آدمی را مساوی خودآگاهی[1] و بیگانگی انسان را به‌معنای بیگانگی خودآگاهی وی تلقی می‌کرد. به‌نوشتهٔ مارکس: «حیات انسانی و انسان، در نظر هگل، مساوی با خودآگاهی است. بنابراین، هرگونه بیگانگی زندگی آدمی چیزی جز بیگانگی خودآگاهی نیست... از این‌رو، هرگونه تملک مجدد زندگی بیگانه‌شده و خارجیت یافته به‌مثابهٔ بردن آن به‌درون خودآگاهی به‌نظر می‌رسد.» (همان)[2].

مارکس در خصوص بیگانگی دینی با فویرباخ همعقیده بود، اما تأکید می‌کرد که این تنها یکی از بسیاری اقسام بیگانگی انسان با خویشتن است، و آدمی دیگر محصولات فعالیت روحی و معنوی خود را نیز در قالب فلسفه و احکام شعور متعارف و هنر و اخلاق با خویشتن بیگانه می‌کند. محصولات فعالیت اقتصادی خود را به‌صورت کالا و پول و سرمایه، و محصولات فعالیت اجتماعی خویش را به‌شکل دولت و قانون و نهادهای اجتماعی با خویشتن بیگانه می‌کند. از محصولات فعالیتهای خود به‌بسیاری صورتهای مختلف بیگانه می‌شود و از آنها دنیایی جدا و مستقل و نیرومند مرکب از اشیاءِ می‌سازد و خود همچون بنده‌ای ضعیف و بی‌اختیار و وابسته، با آن رابطه برقرار می‌کند. آدمی نه‌تنها فراورده‌های خویش، بلکه خود فعالیتی راکه وسیلهٔ پدید آمدن آن فراورده‌هاست ــ و همچنین طبیعتی راکه در آن بسر می‌برد و دیگر آدمیان را نیز ــ با خود بیگانه می‌کند. همهٔ این اقسام گوناگون در تحلیل نهایی یکی است؛ جنبه‌های متفاوت ازخودبیگانگی آدمی

1. self-consciousness

۲. برای اینکه معنا روشنتر شود، چند جملهٔ دیگر نیز از همین نوشتهٔ مارکس نقل می‌کنیم که همچنین متضمن مقصود او از این سخنان است. می‌نویسد: «افزایش ارزش دنیای اشیاء، نسبت مستقیم دارد با کاهش ارزش جهان آدمیان... این حقیقت مبین آن است که شیئی که با کار تولید می‌شود... همچون چیزی بیگانه در برابر آن قد علم می‌کند... محصول کار، چیزی نیست مگر کاری که در یک شیء جسمیت و مادیت یافته است؛ به‌عبارت دیگر، شیئیت یا خارجیت کار است... چنین به‌نظر می‌رسد که با تحقق یافتن کار، آدمی شیء [محصول آن‌را] از دست می‌دهد و بندهٔ آن می‌شود، و تملک مانند بیگانه شدن [با آن] است.» به‌نقل از دستنوشته‌های اقتصادی و فلسفی مارکس، ص ۱۰۷ (ترجمهٔ انگلیسی، چاپ ۱۹۶۴، نیویورک). (مترجم)

و صورتهای گوناگون بیگانگی وی با «ذات» یا «فطرت» بشری یا انسانیت اوست. به‌نوشتهٔ مارکس:

> از آنجا که کار بیگانه [یا آدمی]: (۱) انسان را با طبیعت بیگانه می‌کند، و (۲) او را با خویشتن، با خویشکاری[1] و با فعالیت زندگی خود بیگانه می‌کند؛ پس او را با نوع [بشر] بیگانه می‌کند... (۳) ... تن و طبیعت خارجی و حیات روانی و زندگی بشری آدمی را با او بیگانه می‌کند... (۴) نتیجهٔ مستقیم بیگانگی انسان با محصول کار و فعالیت زندگی خود و حیات مخصوص نوع خویش این است که آدمی با دیگر آدمیان بیگانه می‌شود... به‌طور کلی، قول به‌اینکه آدمی با نوع [بشر] بیگانه است بدین معناست که هرکسی با دیگران و هریک از دیگران نیز به‌همین‌سان با حیات انسانی بیگانه است. هرگونه ازخودبیگانگی انسان ــ یعنی بیگانگی او با خویشتن و با طبیعت ــ در رابطه‌ای ظاهر می‌شود که او میان دیگران و خود و طبیعت برقرار می‌سازد (دستنوشتهٔ اول).

انتقاد یا (پرده برگرفتن) از بیگانگی، فی‌نفسه هدف مارکس نبود. هدف اصلی وی هموار کردن راه برای انقلابی بنیادی و برای کمونیسم بود ــ البته کمونیسم به‌معنای «رفع پریشانی از آدمی، بازگشت وی به‌خودش و برطرف ساختن بیگانگی او با خویشتن»، به‌معنای «الغای مثبت مالکیت خصوصی و برانداختن ازخودبیگانگی انسان و مالکیت حقیقی یافتن بر فطرت بشری به‌دست انسان و برای انسان» (دستنوشتهٔ سوم). دو اصطلاح بیگانگی و بیگانگی‌زدایی بندرت در آثار بعدی مارکس دیده می‌شود؛ ولی در همهٔ آنها، از جمله کتاب سرمایه، انتقاد از انسان بیگانه با خویشتن و جامعهٔ ازخودبیگانه و دعوت به‌رفع ازخودبیگانگی، به‌چشم می‌خورد؛ و دست‌کم در یکی از بزرگترین کارهای اخیر او، گروندریسه[2]، واژگان مرتبط با این معنا وسیعاً بکار می‌رود.

دستنوشته‌های اقتصادی و فلسفی و گروندریسه نخست بترتیب در ۱۹۳۲ و ۱۹۳۹ به‌چاپ رسیدند و تا پیش از انتشار مجدد در ۱۹۵۳ عملاً در دسترس عموم نبودند، و همین شاید یکی از دلایل عمدهٔ «نظری» غفلت از مفاهیم ازخودبیگانگی و

1. function

۲. Marx, *Grundrisse* [ترجمهٔ فارسی: گروندریسه مبانی نقد اقتصاد سیاسی، ترجمهٔ باقر پرهام و احمد تدین، تهران، ۱۳۶۳. (مترجم)]

بیگانگی‌زدایی در تمامی تفسیرها از عقاید مارکس (و در مباحثات فلسفی علی‌العموم) در سدهٔ نوزدهم و نخستین دهه‌های قرن بیستم بود (هرچند البته دلایل «عملی» نیز وجود داشت). پاره‌ای از جنبه‌های مهم بیگانگی نخستین‌بار در کتاب گئورک لوکاچ، تاریخ و آگاهی طبقاتی[1]، زیر عنوان «شیء‌وارگی» یا «شیءشدگی[2]» مورد بحث قرار گرفت؛ اما جز این، هیچ‌گونه بحث مستقیم و جامع دربارهٔ بیگانگی در نوشتهٔ مذکور دیده نمی‌شد، و گفت‌وگو در این خصوص براستی پس از انتشار دستنوشته‌های اقتصادی و فلسفی در ۱۹۳۲ به‌راه افتاد. مارکوزه یکی از نخستین کسانی بود که اهمیت دستنوشته‌ها را مورد تأکید قرار داد و توجه محققان را به‌مفهوم بیگانگی در آن جلب کرد. به‌همین وجه، کورنو[3] یکی از پیشگامان مطالعهٔ دقیق آثار «مارکس جوان» بود. لوفور[4] شاید نخستین کسی بود که در ۱۹۳۹ کوشید مفهوم بیگانگی را در تفسیرهای مارکسیستی جاافتادهٔ آن روز وارد کند.

اما بحث عمیق و گسترده دربارهٔ بیگانگی پس از جنگ جهانی دوم آغاز شد. نه‌تنها مارکسیستها، بلکه اگزیستانسیالیستها و پیروان مکتب اصالت شخصیت[5]؛ و علاوه‌بر فیلسوفان، روانشناسان (بویژه روانکاوان) و جامعه‌شناسان و منتقدان ادبی و نویسندگان نیز در این بحث شرکت داشته‌اند. یکی از غیرمارکسیستهایی که رونق و اهمیتی خاص به‌این بحث داد، هایدگر بود که در کتاب هستی و زمان[6] مفهوم Entfremdung [غریبی، پریشیدگی] را در وصف وجه نااصیل هستی بشر بکار برد و مفهوم Heimatlosigkeit [آوارگی یا بیخانمانی] را به‌میان آورد، و در ۱۹۴۷ بر اهمیت بیگانگی تأکید کرد. بعضی کسان مشابهتی میان ازخودبیگانگی در مارکس و مفهوم Seinsvergessenheit [خودباختگی] در هایدگر ــ و همچنین بین انقلاب در مارکس و Kehre [چرخش] در هایدگر ــ دیده‌اند. از کسان دیگری که به‌پیشبرد بحث کمک کرده‌اند، نام این افراد شایان ذکر است: ژان پل سارتر که مفهوم «بیگانگی» را هم در مرحلهٔ اگزیستانسیالیستی و هم در مرحلهٔ مارکسیستی تفکر

1. G. Lukács, *History and Class Consciousness.*
2. Reification
3. A. Cornu
4. H. Lefebvre
5. Personalists
6. M. Heidegger, *Being and Time* (1976).

خویش بکار برده است؛ پل تیلیش[۱] که در آمیزه‌ای که از کلام پروتستانی و فلسفهٔ اگزیستانسیالیستی و مارکسیسم پدید آورده، به‌مفهوم بیگانگی اهمیت خاص داده است؛ الکساندر کوژو[۲] که فلسفهٔ هگل را در پرتو بینشهای محصول آثار جوانی مارکس تفسیر کرده است؛ ژان هیپولیت[۳] که به‌بحث دربارهٔ بیگانگی (بویژه نسبت بیگانگی با شیئیت‌یافتگی) در هگل و مارکس پرداخته است؛ ژ. ی. کالوز[۴] که سراسر اندیشهٔ مارکس را حمل بر اعتراض به‌صورتهای مختلف بیگانگی کرده و ایرادهایی را که از دیدگاه مسیحیت به‌او گرفته بر آن تعبیر استوار ساخته است؛ و بالاخره هـ. بارت[۵] که در تحلیل حقیقت و ایده‌ئولوژی، بحثی مبسوط به‌بیگانگی اختصاص داده است.

از مارکسیستها، لوکاچ مطالعاتی راجع به‌بیگانگی در هگل (خاصه در آثار جوانی هگل) و مارکس انجام داده و کوشیده است تصور خویش از بیگانگی (و رابطه آن با شیء‌شدگی) را مشخص کند. بلوخ[۶] مفهوم بیگانگی را بکار برده ولی تأکیدی بر آن نکرده است و خواسته بین Entfremdung و Verfremdung فرق بارز بگذارد[۷]. اریش فروم مفهوم بیگانگی در مارکس را نه‌تنها مورد تحقیق دقیق قرار داده، بلکه به‌عنوان ابزار تحلیلی عمده و حساسی در مطالعات خویش در جامعه‌شناسی و روانشناسی و فلسفه بکار برده است.

مارکسیستهایی که در دهه‌های ۱۹۵۰ و ۱۹۶۰ می‌خواستند نظریهٔ مارکس در خصوص بیگانگی را زنده کنند و بیشتر بپرورانند، سخت با انتقاد مفسران استالینیست مارکس، از یک سو، و ساختارگرایان مارکسیست (مانند لویی آلتوسر[۸])، از سوی دیگر، روبرو شدند و هدف این اتهام قرار گرفتند که به‌ایده‌آلیسم

۱. P. Tillich (۱۸۸۶ــ۱۹۶۵). متکلم آلمانی. (مترجم)

2. A. Kojéve
3. J. Hypolite
4. J. Y. Calvez
5. H. Barth
6. E. Bloch

۷. فرق این دو در فارسی بزحمت قابل بیان است. همین‌طور تفاوت Entäusserung (alienation) و Entfremdung (estrangement) که ما اضطراراً از اولی به‌بیگانگی و از دومی به‌غریبی تعبیر کرده‌ایم و هیچیک از این دو تعبیر براستی وافی به‌مقصود نیست. (مترجم)

8. L. Althusser

و هگلیانیسم گرویده‌اند. این قبیل مخالفان نظریهٔ بیگانگی مصراً می‌گفتند که آنچه در آثار جوانی مارکس بیگانگی نام گرفته، در کارهای بعدی او به‌نحوی بمراتب بهتر در چارچوب اصطلاحات علمی مالکیت خصوصی و سلطهٔ طبقاتی و بهره‌کشی و تقسیم کار و مانند آن تشریح شده است. پاسخی که به‌چنین کسان داده شده این بوده است که مفاهیم بیگانگی و بیگانگی‌زدایی کاملاً قابل برگرداندن به‌هیچ‌یک یا حتی همهٔ تصوراتی که به‌جای آنها عرضه شده نیستند، و کسی که بخواهد نظریه‌ای براستی انقلابی داشته باشد نخواهد توانست از مفهوم بیگانگی چشم بپوشد. در نتیجهٔ این مباحثات، عدهٔ کسانی که هنوز با هرگونه استفاده از مفهوم بیگانگی مخالفند، بسیار کاهش یافته است.

از طرف دیگر، بسیاری از افرادی که حاضر به‌پذیرفتن مفهوم بیگانگی در مارکس بوده‌اند، از قبول مفهوم بیگانگی‌زدایی سر باز زده‌اند و آن‌را به‌دلیل اینکه مستلزم فرض فطرت یا ذات ثابت و دگرگونی‌ناپذیری برای انسان است، غیرتاریخی و مردود دانسته‌اند. مخالفان این نظر استدلال کرده‌اند که بیگانگی با خویشتن را نباید به‌معنای بیگانگی با قسمی فطرت واقعی یا آرمانی آدمی گرفت، بلکه باید به‌مفهوم بیگانگی با استعدادهای بشری محصول تاریخ، بویژه ظرفیت انسان برای آزادی و آفرینندگی، تلقی کرد. به‌عقیدهٔ این دسته، مفهوم ازخودبیگانگی به‌مثابهٔ دعوت به‌بازآفرینی و بازپروری دائم آدمی است، نه اساس و پایه‌ای برای تلقی غیرتاریخی و ثابت و ساکنی از او. کسی که سخت به‌این نظر تمایل داشته و دلایل قوی در تأئید آن آورده، میلان کانگرگا بوده است. به‌اعتقاد او، با خویشتن بیگانه بودن به‌معنای «بیگانه بودن با کار خویشتن و خویشکاری و خودسازی و خودآفرینی خویشتن است؛ به‌معنای بیگانه بودن با تاریخ به‌عنوان کردار هدفمند (پراکسیس) و یکی از محصولات بشری است.[1]» بنابراین، «هرکسی هنگامی بیگانه یا با خویشتن بیگانه است که در حال انسان شدن نباشد»، و این وقتی روی می‌دهد که «آنچه هست و بوده است یگانه حقیقت اصیل تلقی شود»، یا هنگامی که شخص «در چارچوب دنیایی پیش‌پرداخته و آماده زندگی کند و (به‌شیوهٔ انقلابی) فعالیت عملی و انتقادی نداشته باشد...» (همان).

1. Milan Kangrga, «Das Problem der Entfremdung in Marx Werk» (1967), p. 27.

نکتهٔ دیگر محل مناقشه این بوده که آیا مصداق بیگانگی در مرتبهٔ نخست فرد است یا جامعه. کسانی که نخستین مصداق آن‌را فرد می‌دانسته‌اند، بر این نظر بوده‌اند که ناسازگاری فرد با جامعه‌ای که در آن بسر می‌برد، نشانهٔ بیگانگی اوست. دیگران (از جمله اریش فروم در کتاب جامعهٔ سالم) بحث کرده‌اند که جامعه نیز ممکن است بیمار یا بیگانه باشد و، بنابراین، فردی که با جامعهٔ موجود سازگار نباشد، ضرورتاً «بیگانه» نیست. بسیاری از کسانی که بیگانگی را تنها در مورد فرد صادق می‌دانسته‌اند، مدلول آن‌را صرفاً احساس یا حالتی فردی قرار داده‌اند و با این کار، حد صدق آن‌را حتی محدودتر کرده‌اند. مثلاً، به‌نظر اریک و مری جوزفسن، «بیگانگی، احساسی فردی یا حالت بریدن شخص از خویش و از دیگران و از دنیاست.[1]» دیگران معتقد بوده‌اند که بیگانگی صرفاً احساس نیست و، مقدم بر هرچیز، حقیقتی عینی و نحوه‌ای از بودن است. از باب نمونه، اگورتسوف در دایرةالمعارف فلسفه شوروی، بیگانگی را «مقوله‌ای فلسفی و جامعه‌شناختی» تعریف می‌کند «مبین تبدیل عینی فعالیت آدمی و نتایج آن به‌نیرویی مستقل و چیره بر او و دشمن با او، و همچنین تبدل همزمان انسان از شناسنده‌ای فعال به‌یکی از موارد شناسایی در فرایند اجتماعی.[2]»

برخی از کسانی که بیگانگی را حالت یا کیفیتی نفسانی دانسته‌اند، همچنین آن‌را یکی از حقایق یا مفاهیم آسیب‌شناسی روانی معرفی کرده‌اند. دیگران مصراً بر این عقیده بوده‌اند که بیگانگی گرچه خوب یا مطلوب نیست، یکی از بیماریها نیز نباید بشمار رود، و باید از دو مفهوم متفاوت ولی مرتبط ــ یکی «بی‌رسمی[3]» و دیگری «پریشانی[4]» ــ تفکیک شود. به‌نوشتهٔ لوین: «بیگانگی به‌حالت روانی کسی دلالت می‌کند که دچار احساس غریبی و جدایی است؛ بی‌رسمی دلالت بر این دارد که نظام اجتماعی خاصی به‌طور نسبی فاقد هنجارهای لازم است. پریشانی شخص دال بر اختلال رفتار ناشی از تعارضهای درونی فرد است[5].»

---

1. Eric and Mary Josephson, eds. *Man Alone: Alienation in Modern Society* (1962), p. 191.

2. A. P. Ogurtsov in *Encyclopaedia of Philosophy*.

3. anomie

4. disorganization

5. M. Levin in Josephson, op.cit., p. 228.

بیشتر صاحب‌نظران بین اقسام مختلف بیگانگی فرق گذاشته‌اند. فی‌المثل، شَف دو نوع اساسی ملاحظه می‌کند: یکی بیگانگی عینی (یا بیگانگی محض) و دیگری بیگانگی ذهنی (یا ازخودبیگانگی)[1]؛ شاختل[2] چهار نوع تشخیص می‌دهد: بیگانگی آدمی با طبیعت، با همنوعان، با محصول کار یدی یا فکری خویش، با خویشتن؛ و سیمن[3] به‌پنج قسم بیگانگی قائل است: ناتوانی و بی‌اختیاری، پوچی و بیمعنایی، انزوا و انفراد اجتماعی، بی‌هنجاری[4]، غریب بودن با خویشتن. هریک از این رده‌بندیها دارای محاسن و معایبی است. بنابراین، بعضی کسان خواسته‌اند به‌جای تنظیم فهرستی جامع از اقسام بیگانگی، آنگونه ملاکهای اساسی را مشخص کنند که چنین رده‌بندیها بر طبق آن ملاکها باید صورت بگیرد (یا در واقع صورت گرفته است).

مسأله‌ای که بخصوص بحث وسیع برانگیخته این بوده است که آیا ازخودبیگانگی یکی از صفات ذاتی و نابودنشدنی آدمی از حیث انسان بودن است، یا ویژگی تنها یکی از مراحل تکاملی بشر. برخی از فیلسوفان (خاصه اگزیستانسیالیستها) معتقد بوده‌اند که بیگانگی یکی از جنبه‌های ثابت ساختار هستی آدمی است، و انسان گذشته از هستی اصیل، هستی یا زندگی نااصیلی را نیز می‌گذراند و بیهوده نباید دل خوش کرد که روزی فقط به‌نحو اصیل زندگی کند. مخالفان بر این نظرند که آدمی در ابتدا با خویشتن بیگانه نبوده است و در جریان تکامل با خویشتن بیگانه شده است، ولی باز در آینده به‌خود خواهد آمد. این نظر در انگلس و خیلی از مارکسیستهای امروزی مشاهده می‌شود. چنین می‌نماید که خود مارکس تصور می‌کرده که آدمی تاکنون همیشه با خود بیگانه بوده است، اما نه‌تنها ممکن، بلکه شایسته است که به‌خویشتن بازگردد.

در میان کسانی که کمونیسم را به‌معنای بیگانگی‌زدایی می‌دانسته‌اند، دربارهٔ امکانات و حدود و صورتهای گوناگون رفع بیگانگی اختلاف عقیده وجود داشته است. یکی از پاسخها این بوده که بیگانگی‌زدایی مطلق امکان‌پذیر است و بیگانگی

---

1. Adam Schaff, *Alienation as a Social Phenomenon* (1980).
2. E. Schachtel
3. M. Seeman
4. normlessness

را ــ اعم از فردی و اجتماعی ــ می‌توان تا ابد ریشه‌کن کرد. تندروترین قائلان به‌این عقیدهٔ خوش‌بینانه معتقد بوده‌اند که هر قسم بیگانگی علی‌الاصول در کشورهای سوسیالیستی برافتاده است و بیگانگی تنها به‌صورت جنون فردی یا «رسوبات ناچیز سرمایه‌داری» هنوز وجود دارد. آسان می‌توان دید که اشکال این عقیده در کجاست. بیگانگی‌زدایی مطلق تنها به‌شرطی امکان‌پذیر می‌شد که سرشت بشری از ازل تا ابد ثابت و دگرگونی‌ناپذیر می‌ماند. حقایق عینی نیز بر این دلالت دارد که در آنچه به«سوسیالیسم» معروف است، علاوه بر صورتهای قدیم بیگانگی، بسیار اقسام جدید نیز پدید آمده است. بنابراین، در مقابل طرفداران بیگانگی‌زدایی مطلق، جمعی قائل به‌این شده‌اند که رفع بیگانگی فقط به‌طور نسبی ممکن است. به‌موجب این نظر، حذف همهٔ انواع بیگانگی میسر نیست، اما می‌توان جامعه‌ای پدید آورد که در اساس با خویشتن بیگانه نباشد و پیدایش افراد نابیگانه با خویشتن و براستی انسان‌صفت را تشویق کند.

بر حسب اینکه اهل نظر چه عقیده‌ای دربارهٔ ماهیت ازخودبیگانگی داشته‌اند، وسایل مختلف برای چیرگی بر آن پیشنهاد کرده‌اند. کسانی که ازخودبیگانگی را یکی از حقایق «روانی» می‌دانند، اهمیت و حتی ارتباط آن را با هرگونه تغییر برونی در «اوضاع و احوال» منکرند و عقیده دارند که کوششهای اخلاقی خود فرد و «انقلاب درونی» یگانه چارهٔ کار است. به‌پیروی از این نظر، آنانکه ازخودبیگانگی را پدیداری مرتبط با روان‌رنجوری می‌دانند، روش روانکاوی را نیز برای درمان آن توصیه می‌کنند. در قطب مخالف، به‌فیلسوفان و جامعه‌شناسانی برمی‌خوریم که گونه‌ای مارکسیسم منحط موسوم به«موجبیت یا جبر اقتصادی[1]» را اساس کار قرار می‌دهند و معتقدند که فرد محصول منفعل و بی‌کنش تشکیلات اجتماعی «و بویژه اقتصادی» است. نزد این قبیل مارکسیستها، مسألهٔ رفع ازخودبیگانگی برمی‌گردد به‌مسألهٔ تغییر شکل جامعه، و مسألهٔ تغییر شکل جامعه حواله می‌شود به‌مسألهٔ الغای مالکیت خصوصی.

به‌تفکیک از این دو نظریه، عقیدهٔ سومی مطرح شده دایر بر اینکه بیگانگی‌زدایی

1. economic determinism

از فرد و بیگانگی‌زدایی از جامعه با یکدیگر پیوستگی نزدیک دارند و، بنابراین، نه هیچ‌یک بدون دیگری صورت‌پذیر است و نه هیچ‌یک قابل برگرداندن به‌دیگری. می‌توان نظامی در جامعه پدید آورد مساعد با پرورش افراد نابیگانه با خویشتن، ولی نمی‌توان جامعه را به‌نحوی سازمان داد که خودبخود چنین افرادی پرورش دهد. هرکس تنها به‌کوشش خودش آزاد و خلاق می‌شود و بیگانگی را از خویش دور می‌کند. بیگانگی‌زدایی از جامعه برنمی‌گردد به‌رفع بیگانگی از فرد، و نمی‌توان صرفاً آن‌را موکول به‌تغییر سازمان اقتصادی جامعه دانست و امیدوار بود که پس از این تغییر، بقیهٔ شؤون و جنبه‌های زندگی آدمی نیز بخودی‌خود زیرورو شوند. مارکس نه‌تنها معتقد بود که تقسیم جامعه به‌بخشهای مستقل از یکدیگر و متعارض با هم (به‌صورت اقتصادو سیاست و حقوق و هنر و اخلاق و دین و جز اینها) و غلبهٔ بخش اقتصادی بر سایر شؤون یکی از حقایق ثابت و جاوید حیات اجتماعی نیست، بلکه بعکس عقیده داشت که چنین بخش‌بندی و چیرگی بخشی بر دیگر بخشها، از خصوصیات جوامع ازخودبیگانه است. بنابراین، به‌نظر پیروان این عقیدهٔ سوم، بیگانگی‌زدایی از جامعه بدون رفع بیگانگی فعالیتهای مختلف آدمی با یکدیگر، امکان‌پذیر نخواهد بود.

به‌همین وجه، مشکل رفع بیگانگی از حیات اقتصادی نیز صرفاً از طریق الغای مالکیت خصوصی حل نخواهد شد. تبدیل مالکیت خصوصی به‌مالکیت دولتی، تغییری در ماهیت وضع کارگر یا تولیدکننده نخواهد داد. بیگانگی‌زدایی از حیات اقتصادی مستلزم آن است که مالکیت دولتی نیز ملغی و به‌مالکیت حقیقی اجتماعی مبدل شود، و این صورت‌پذیر نیست مگر با سازماندهی کل حیات اجتماعی بر اساس خودگردانی تولیدکنندگان بلاواسطه. اما خودگردانی تولیدکنندگان نیز فقط شرط لازم رفع بیگانگی از حیات اقتصادی است، نه فی‌نفسه شرط کافی آن، چرا که خودبخود مشکل بیگانگی را در توزیع و مصرف حل نمی‌کند و حتی برای بیگانگی‌زدایی در قلمرو تولید هم بتنهایی کافی نیست. پاره‌ای از اقسام بیگانگی در تولید، از ماهیت وسایل امروزی تولید سرچشمه می‌گیرند و، از این‌رو، به‌صرف تغییر شکل مدیریت تولید، ازمیان‌رفتنی نیستند.

الیزابت دور

نظریهٔ وابستگی*

یکی از نظریه‌هایی که طرفداران آن سعی در یافتن و بیان علل توسعه و عدم توسعهٔ اقتصادی داشته‌اند، نظریهٔ وابستگی بوده است. نظریهٔ مورد بحث شامل نوشته‌های فراوان است و بسیاری مفهومها و روشها را دربر می‌گیرد، ولی وجه امتیاز همهٔ متفکران و نویسندگانی که در این حوزه کار کرده‌اند این بوده که توسعهٔ اجتماعی و اقتصادی کشورهای توسعه‌نیافته را مقید به‌نیروهای خارجی، یعنی سلطهٔ کشورهای قویتر بر این کشورها، دانسته‌اند و، در نتیجه، به‌نظریهٔ «گردش سرمایه[1]» تمایل داشته‌اند. [به‌موجب این نظریه که موضوع بحث کارل مارکس در جلد دوم کتاب سرمایه است، در جریان «انباشت سرمایه»، بین قلمرو «تولید» که ارزش اضافی در آن بدست می‌آید، و «مبادله» که کالا در آن خرید و فروش می‌شود، گونه‌ای گردش دائمی سرمایه وجود دارد. سرمایهٔ پولی به‌مصرف خرید وسایل تولید و نیروی کار می‌رسد. دو عامل اخیر ــ یعنی عوامل تشکیل‌دهندهٔ سرمایهٔ تولیدی ــ تولید کالا را به‌جریان می‌اندازند. کالا به‌فروش می‌رسد و عواید آن (که اکنون شامل سود نیز هست) برمی‌گردد به‌سرمایهٔ پولی و باز این مدار (احتمالاً این‌بار به‌نحو گسترده‌تر برای دربر گرفتن انباشت) به‌کار می‌افتد. گردش کلی سرمایه حاوی بسیاری از این‌گونه مدارهاست، ولی باید میان آنها تعادل برقرار شود. اقتصاددانان

---

* Elizabeth Dore, «Dependency Theory,» *A Dictionary of Marxist Thought* (Oxford: Basil Blackwell, 1983).

[الیزابت دور استاد دانشگاه امریکایی شهر واشینگتن است. (مترجم)]

1. circulation of capital

مارکسیست و غیرمارکسیست، بنا به‌مشرب خاص خود، هرکدام برای توضیح بحرانها و رکودهای اقتصادی (و نهایتاً پیش‌بینی فروپاشی یا بقای سرمایه‌داری) نوع دیگری از چنین مدارها را مورد توجه قرار داده‌اند. (مترجم)] نکتهٔ دیگر اینکه اهل مکتب وابستگی فرض را بر این گذاشته‌اند که علل توسعه‌نیافتگی را منحصراً می‌شود بر حسب مناسبات سلطه‌گرانه در مبادله جستجو کرد و یکسره از تحلیل نیروهای مولد[1] و مناسبات تولیدی[2] چشم پوشید.

جنبهٔ خاصی از این سلطه‌گری که از همه بیشتر بر آن تأکید می‌شود، «اضافه رُبایی[3]» است. طرفداران نظریهٔ وابستگی معتقدند «اضافه»ای وجود دارد که کشورهای پیشرفتهٔ سرمایه‌داری آنرا از کشورهای توسعه‌نیافته می‌ربایند. کشور توسعه‌نیافته با فقر دست به‌گریبان می‌شود و نمی‌تواند رشد کند زیرا به«اضافهٔ» متعلق به‌خودش دسترس ندارد. این «اضافه» به‌دست کشورهای سرمایه‌داری تصاحب و درخود آنها سرمایه‌گذاری می‌شود و یکی از علتهای عمدهٔ توسعهٔ سریع اقتصادی در آنجاست. فرض در نظریهٔ وابستگی بر این است که این ربایش و تصاحب نه‌تنها علت پیدایش، بلکه سبب تداوم نابرابری کشورهاست، و از نظر تاریخی، غارت و تاراج مستعمرات به‌دست کشورهای «مادر» علت اولیهٔ رشد ممالک اخیر و رکود مستعمرات بوده است، و همین جریان علت دوام فعلی توسعه‌نیافتگی را نیز روشن می‌کند.

در نوشته‌های پیروان مکتب وابستگی، شرح مکانیسمی که به‌وسیلهٔ آن، «اضافهٔ» مورد نظر ربوده و تصاحب می‌شود، تفاوت می‌کند. باران[4] و فرانک[5] که از نخستین مروجان و مدافعان نظریهٔ وابستگی بوده‌اند (و هنوز شاید معروفترین آنان باشند) مصرانه معتقدند که اضافه ربایی علت اصلی تقسیم شدن جهان به‌دو بخش کشورها (یا مناطق) غنی و فقیر بوده است، و این عمل یکی از جنبه‌های روابط میان کشورهاست، نه یکی از جنبه‌های مناسبات طبقاتی. گرچه این دو توجه خاصی به‌تشریح مکانیسم ربایش و تصاحب «اضافه» ندارند، از تحلیلهایشان می‌توان

---

1. forces of production
2. relations of production
3. surplus extraction
4. Paul Baran, *The Political Economy of Growth* (1957).
5. André Gunder Frank, *Capitalism and Underdevelopment in Latin America* (1969).

نتیجه گرفت که این کار در دورهٔ استعماری عمدتاً به‌صورت تصاحب مستقیم محصولات (یا غارت و تاراج) جریان داشته است و امروز به‌شکل بازگرداندن سود به‌کشور سرمایه‌دار انجام می‌گیرد.

از حیث نظری، اشکالهای فراوان به‌این تحلیل وارد است. نخست اینکه رابطهٔ سلطه‌گری به‌صورت یکی از پیش‌فرضها یا اصول موضوعی، مسلم گرفته شده است، یعنی مفروض و مسلم دانسته می‌شود که دسته‌ای از کشورها می‌توانند «اضافهٔ» متعلق به‌سایر کشورها را بربایند. ولی اگر ربایش و تصاحب پیش‌فرض قضیه باشد، دیگر ممکن نیست، در آن واحد، علت توسعه و عدم توسعه نیز باشد. دوم اینکه ربودن محصول اضافی، در چارچوب کشورها و بدون توجه به‌مسألهٔ طبقات تحلیل می‌شود، در حالی که تولید و تصاحب بعدی هر محصول اضافی در واقع جنبه‌ای از مناسبات طبقاتی است. و سرانجام اینکه، در نظریهٔ وابستگی، بحث فقط از این است که محصول اضافی چگونه مبادله می‌شود، و چگونگی تولید و تصاحب اولیهٔ آن مسکوت می‌ماند، و تقریباً هیچ اشاره‌ای به‌نیروهای مولد و مناسبات تولیدی و شیوهٔ تولید[1] به‌عنوان ارکان تحلیل توسعه و عدم توسعه صورت نمی‌گیرد. جان کلام پیروان این نظریه این است که نظام سرمایه‌داری عمدتاً بر اساس بهره‌کشی از کشورها توسعه پیدا می‌کند، نه بر پایهٔ استثمار پرولتاریا. از این گذشته، تصور بازگرداندن سود به‌کشور سرمایه‌دار، فی‌نفسه مستلزم تناقض است. اگر، آن‌طور که طرفداران نظریهٔ وابستگی می‌گویند، سرمایه به‌این سبب در کشورهای توسعه‌نیافته به‌کار انداخته می‌شود که نسبت سود در آنجا بالاتر از کشورهای پیشرفتهٔ سرمایه‌داری است، ضد و نقیض‌گویی است که در عین حال مدعی تمایل عمومی سرمایه‌داران به‌بازگرداندن سود به‌کشورهای توسعه‌یافته و سرمایه‌گذاری مجدد در آن دیار شویم. منطقی این است که فرض کنیم منافع بدست‌آمده، برای استفاده از نسبت بالاتر سود در کشور توسعه‌نیافته، دوباره همانجا بکار انداخته شود.

متفکران و نویسندگان دیگر پیرو این نظریه، مانند مارینی[2] و امانوئل[3] و امین[4]، انکار نقش طبقات را در تصاحب محصول اضافی مردود می‌شمارند، ولی در اساس

1. mode of production
2. Ruy Mauro Marini, «Dialectica de la dependencia» (1972).
3. Arghiri Emmanuel, *Unequal Exchange* (1972).
4. Samir Amin, *Unequal Development* (1976).

با باران و فرانک در تبیین مسألهٔ توسعه و عدم توسعه اشتراک نظر دارند، و توسعه‌نیافتگی را مقید به‌نیروهای خارجی و علت آنرا در مناسبات حاکم بر مبادلات می‌بینند. اضافه ربایی را به‌وسیلهٔ مکانیسمی ظریفتر و پیچیده‌تر از مکانیسم باران و فرانک تبیین می‌کنند، ولی با این وصف، باید اهل مکتب وابستگی محسوب شوند. مارینی معتقد است که توسعه‌نیافتگی ادامه می‌یابد، زیرا محدودیت بازار سرمایه‌داری توسعهٔ آن نظام را محدود می‌کند. در کشورهای توسعه‌نیافته، نقش طبقهٔ کارگر نقش طبقهٔ مولد است و محصول کار او صادر می‌شود. چون محصول صادر می‌شود، طبقهٔ کارگر لازم نیست مصرف کننده باشد، و دستمزد افراد آن‌را می‌توان بزور و بی‌حد پایین برد. بنابراین، در کشور «وابسته»، از کارگران بهره کشیهای بی‌حساب می‌شود (و هیچ مکانیسمی هم برای بالا بردن دستمزدشان نیست زیرا وجودشان برای فروش کالا و تحصیل «ارزش اضافی» لزومی ندارد). چون دستمزد بالا نمی‌رود، بازار داخلی گسترش پیدا نمی‌کند، و «انباشت» در کشور وابسته معوق می‌ماند یا از «ریخت» می‌افتد. به‌نظر مارینی، کالاهای صادرشده از کشور توسعه‌نیافته، در نتیجهٔ مصرف طبقهٔ کارگر کشورهای سرمایه‌دار توسعه‌یافته به‌پول نزدیک می‌شود، و این امر مستلزم بالا بودن دستمزد در آن کشورهاست. اساس گفتهٔ او این است که «ارزش اضافی[1]» در کشورهای «پیرامون[2]» تولید و در کشور «مرکز[3]» تصاحب می‌شود، و مصرف نابسنده[4] فقط مکانیسمی برای انجام این کار فراهم می‌کند. اما تحلیل مارینی نیز با همان خطاهای تمامی نظریه‌های مبتنی بر مصرف نابسنده دست به گریبان است. لنین[5] بطلان اینگونه نظریه‌ها را ضمن حمله به‌اقتصاددانان خلقی (Narodnik) بوضوح نشان داده و ثابت کرده است که گسترش سرمایه فی حد ذاته با مسألهٔ نزدیک کردن کالا به‌پول روبرونیست، زیرا بخش اعظم ارزش اضافی از طریق مصرف تولیدی سرمایه تحصیل می‌شود، و نه از راه مصرف کارگران. مارینی دو کشور را در تحلیلی که کرده دخالت داده است، ولی نتوانسته از مشکلات نظری تئوری مبتنی بر مصرف نابسنده برکنار بماند.

به‌عقیدهٔ امانوئل و امین، ربایش و تصاحب بعدی ارزش اضافی، به‌وسیلهٔ مبادلهٔ نابرابر[6] میان کشورهای توسعه‌نیافته و کشورهای پیشرفتهٔ سرمایه‌دار صورت

1. surplus value
2. periphery
3. centre
4. underconsumption
5. V. I. Lenin, «A Characterization of Economic Romanticism» (1897).
6. unequal exchange

می‌گیرد. [در کشورهایی که دستمزد پایینتر است، تولید ارزانتر تمام می‌شود. اگر هزینه‌های غیرکارگری در همهٔ کشورها کمابیش یکسان باشد، و کارگر در هر واحد زمانی ارزش یکسان به‌صورت کالا تولید کند، نسبت سود در جایی که دستمزد نازلتر باشد، بالاتر است. مبادلهٔ نابرابر ثمرهٔ حرکت سرمایه در جستجوی نسبت بالاتر سود است. در نتیجهٔ فرار سرمایه، بهای کالا در کشوری که دستمزد بالاتر است افزونتر می‌شود، و در کشوری که دستمزد پایینتر است، کاستی می‌گیرد. پس و پیش شدن قیمت بدین نحو، به‌برابر شدن نسبت سود در بازار بین‌المللی می‌انجامد و، بنابراین، مبادلات بین‌المللی به‌نرخی صورت می‌گیرد که با زمان کار لازم برای ساختن کالا مساوی نیست، و کشورهای پیشرفته از طریق مبادله، صاحب مقدار زمان کاری (به‌صورت کالا) می‌شوند بیش از آنچه خود می‌توانستند در اثر تولید (به‌صورت کالا) به‌دست بیاورند. (مترجم)] از این‌رو، ارزش اضافی از کشورهای عقب‌مانده به کشورهای سرمایه‌داری منتقل می‌شود. امانوئل و امین نتوانسته‌اند از حیث نظری دلایلی در صحت این مدعا بیاورند، و استدلالی که کرده‌اند از لحاظ بیان علت توسعه‌نیافتگی خرسندکننده نیست. از تأکید آنان بر برابر شدن سود می‌توان چنین پیش‌بینی کرد که در بدترین حالت، اضافهٔ نسبی در کشور پیشرفته و کشور عقب‌مانده یکی خواهد بود، یعنی «اضافه»ای که در کشورهای عقب‌مانده بر جای می‌ماند مساوی با نسبت انباشت در کشورهای پیشرفته خواهد بود.

درست است که تحلیل مسألهٔ صدور سرمایه ضرورتاً یکی از بخشهای مهم هر بحثی از توسعهٔ نابرابر سرمایه‌داری در مرحلهٔ امپریالیستی است، اما فهم صحیح عقب‌ماندگی نه به‌مناسبات حاکم بر مبادلات محدود می‌شود و نه مبدائی برای این کار است. مناسبات مذکور هنگامی به‌بهترین وجه درک می‌شوند که در مقام یکی از نتایج و اجزای تحلیل مسألهٔ تولید لحاظ گردند و نیز شبکهٔ روابطی در جامعه که تولید در آن صورت می‌گیرد[1].

---

۱. برای آگاهی از تفصیل مسائل مطرح‌شده در این مقاله، رجوع کنید به‌تحقیق اصلی همین نویسنده با مشخصات زیر:

Elizabeth Dore, John Weeks, «International Exchange and the Causes of Backwardness» (1979).

ژوزف پستیو

خشونت و درماندگی و فردگرایی*

در این نوشته، واژهٔ «خشونت» به‌معنای پرخاشگری بیجهت و ناگهانی و زائد و نامعقول و خارج از حد اعتدال بکار می‌رود. بدون شک این تعریف جامع نیست و دلبخواهی است، زیرا از الفاظی در آن استفاده شده که ایهام دارند یا به‌ارزشداوری وابسته‌اند. بعلاوه، بیشتر انواع پرخاشگریها و تجاوزهای وحشیانه‌ای که به‌عنوان وسیلهٔ رسیدن به‌هدف ممکن است توجیه‌پذیر باشند، به‌حساب گرفته نشده‌اند. بنابراین، جرائم گروههای سازمان‌یافتهٔ تبهکاران یا بزهکاریهای عمدی، از تعریف خارج شده‌اند. با اینهمه، در تعریفی که دادیم، نوع خاصی از خشونت مشخص شده است که یکی از ویژگیهای زندگی امروز است و باید بهتر درک شود.

۱. نه عقل و نه خویشتن‌داری

۱.۱. چند نمونه

مرد خشمگینی که گوشش به‌حرف حسابی و منطقی بدهکار نیست و به‌تنگ آمده

---

* این مقاله ترجمهٔ نوشتهٔ زیر است که به‌صورتی فشرده‌تر در ژوئیه ۱۹۸۹ به کنگرهٔ بین‌المللی خشونت و اسطوره‌های اجتماعی عرضه شده بود:

Joseph Pestieau, «Violence, Powerless and Individualism». *International Social Science Journal*, 132, May 1992, pp. 193–207.

ژوزف پستیو مقیم اتاوا در کاناداست و در تحقیقات خویش می‌کوشد ارتباط قوم‌شناسی و فلسفه و سیاست را با یکدیگر آشکار کند. در کتابها و مقاله‌هایی که نوشته، نهادهای جوامع پیشرفته و اقوام اولیه را مورد مقایسه قرار داده و به‌انتقاد از مفهوم پیشرفت صنعتی و استدلالهای اقتصادی جاری پرداخته است. در حال حاضر مشغول نوشتن کتابی دربارهٔ ناخرسندی و مخالفتهای اجتماعی در یکی از روستاهای ناحیهٔ کوهستانی آردن در فرانسه است. (مترجم)

است و نعره می‌زند و حمله‌ور می‌شود و گرد و خاک می‌کند، در واقع آدمی بیچاره و درمانده است که تسلط و کنترلی بر اطراف خود ندارد.

کسی که دیگری را به‌عنف مورد تجاوز جنسی قرار می‌دهد، آنچنان از زور شهوت کور و کر شده است که نخواستن و امتناع سرش نمی‌شود. می‌خواهد با نفی موجودیت طرف مقابل، ابراز وجود کند چون نمی‌تواند با خودش کنار بیاید.

پدری بیکار شده است و قادر به‌تأمین معاش خانواده نیست و کارد به‌استخوانش رسیده است. همسر و فرزندانش را می‌کشد و خودکشی می‌کند و با این عمل، خویشتن را از احساس تحمل‌ناپذیر عجز و درماندگی وا می‌رهاند.

افراد گروهی برای خالی کردن دقِّ دل خود، بلاگردانی پیدا کرده‌اند و متفقاً او را محکوم می‌کنند و حق را به‌خود می‌دهند. خودشان را تجسم خوبی و پاکی می‌بینند و چیزی یا کسی را که هدف غضبشان است، تجسم خبث و پلیدی. لجوجانه سر حرف خود ایستاده‌اند و می‌خواهند به‌هر وسیله که شده، آن شرّ مجسم را بیرون برانند. وای بر کسی که بخواهد گوشزد کند شرّ و خباثت فقط از بیرون نیست. خود آن شخص نخستین قربانی آنان در مرحلهٔ بعد خواهد بود. گروه در حسرت وجدان آسوده و وحدت کلمه است و جز با طرد آن نماد خبث و بدی، قادر به‌رسیدن به‌آن آرزو نیست. هرگونه تردید در صحت آن شور و شوق یا درستی آن احساس دربارهٔ نماد شر و پلیدی، از نظر گروه مردود است.

اعتقاد راسخ شخص به‌اینکه خود یکی از برگزیدگان است و در راه آرمانی مقدس پا به‌میدان مبارزه گذاشته است، دست به‌دستِ وَجد و شور و شوق و تعصب ناشی از آن اعتقاد می‌دهد و جای چاره‌اندیشی و تدبیر را می‌گیرد. شایان توجه اینکه امیدهای دور و دراز به‌آینده و پیشگوییهای عریض و طویل دربارهٔ نابودی نهایی دشمن معمولاً با حالتهای بیچارگی و درماندگی و سرافکندگی همراه است. هرچه کسی از تسلط و کنترل بر اوضاع ناتوان‌تر باشد، بیشتر به‌نفی عقل و تکیه بر عوامل احساسی و غیرعقلانی گرایش پیدا می‌کند. این گرایش گاهی به‌صورت خشونتی نمود می‌کند که گفته می‌شود قضای ایزدی است و خداوند امر کرده که دنیا با آتش و شمشیر از آلودگیها پاک شود.

بعضی تروریستها دست به‌خشونتهای نسنجیده و نامعقول می‌زنند و خشک و

تر را با هم می‌سوزانند. هیچ‌انگاری یا نیهیلیسمی که بدین‌گونه از خویش نشان می‌دهند احتمالاً جلوهٔ برونی احساس سرخوردگی و ناکامی ایشان از برخورد با وضعی یأس‌آور است که بظاهر هیچ امیدی نمی‌توان به‌آن داشت.

۲.۱. برخورد پدیدارشناسانه با موضوع

اینگونه خشونت خشک و تر را با هم می‌سوزاند. نامعقول و از حد اعتدال بیرون است. شخص خشونتگر به‌جهان می‌گوید «نه»، و از اینکه وسایل حاضر را در نظر بگیرد و با شرایط کنار بیاید امتناع می‌کند، و پیشرفت تدریجی مستلزم صبر و شکیبایی و هماهنگ با امکانات موجود را مردود می‌شمارد. چنین کسی حاضر به‌سازش با بقیهٔ دنیا و گوش کردن به‌انتقاد و توضیح دادن دربارهٔ کارهای خویش و به‌حساب گرفتن دیگران نیست. می‌خواهد تا هر جاکه بتواند عرض اندام کند. آدمی تندرو و افراطی است که حتی از فکر حد نگهداشتن روی‌گردان است. برای اینکه عجز او را از کنار آمدن با حدود امکانات محصول شرایط موجود درک کنیم، باید از ناشکیباییها و عصبانیتها و هیجانها و جوش و خروشها فراتر برویم. به‌یک مفهوم می‌توان گفت که خشونت مظهر ناپختگی است، و احتمالاً در وهلهٔ نخست نشانهٔ آن است که شخص نمی‌خواهد وابسته باشد و حدود شرایط را بپذیرد.

خشونت اساساً حرکتی نمایشی است که فرد یا جماعتی بدان وسیله می‌خواهد در وضعی که درمانده و بیچاره شده است، نقش قهرمانی را بازی کند که بر همه کار تواناست. شک نیست که چنین وضعی بر حسب ناشکیبایی و توانایی شخص، تفاوت می‌کند. ژان پل سارتر در نوشته‌ای به‌نام طرح اجمالی نظریه‌ای دربارهٔ عواطف[1] (چاپ ۱۹۶۵) نظیر این ملاحظات را در خصوص خشم ایراد کرده است. ممکن است شخص خشونتگر ادعا کند که خشونت بخشی از استراتژی سیاسی اوست. ولی از جهت هدفهای اینگونه استراتژی، خشونت امری زائد است، زیرا در آن، آهنگ آهستهٔ امور و روشهای پیچیدهٔ معمول در عالم واقعیت به‌حساب گرفته نمی‌شود. خشونت به‌معنای کوچک شمردن و خوار داشتن کسانی است که شیوه‌های

1. Jean-Paul Sartre, *Esquisse d'une théorie des émotions*, Hermann, 1965.

دیگری اتخاذ می‌کنند. خشونتگر، روشها و افراد دیگر را رد می‌کند و صرفاً از آنها حوصله‌اش تنگ می‌شود.

رفتار جوانانی که به‌رسوم و قواعد جامعه پشت پا زده‌اند و هرچه را سر راهشان باشد خراب می‌کنند و از ریخت می‌اندازند، در بادی نظر غیرقابل درک است؛ اما اگر درست بنگریم همان ویژگیهای مورد بحث در آن دیده می‌شود، یعنی تمایل شخص به‌عرض اندام و قدرت‌نمایی نامحدود در جهانی که به‌او اعتنایی ندارد و او را در تنگنا گذاشته است و تحقیر می‌کند، به‌اضافهٔ ناشیگری و ناسازگاری در برخورد با جامعه و نارساییهای آموزشی و کمبودهای تربیتی. ممکن است اینگونه خشونت از نوعی نیچه‌گرایی مبتذل الهام بگیرد و در لباس بعضی آداب و تشریفات ظهور کند. ولی هیچ‌گونه اسطورهٔ جمعی برای توجیه یا تجلیل از آن مشهود نیست (یا دست‌کم هنوز مشهود نیست). برای پی بردن به‌معنا و اهمیت خشونتی که با اسطوره‌سازی ارتباط پیدا می‌کند، باید به‌جای دیگری رجوع کنیم. خشونت یک تبهکار به‌این جهت برجسته‌تر نمود می‌کند که بر هیچ اسطوره‌ای که به‌آن ظاهر عقلانی بدهد، استوار نیست.

۳.۱ رابطهٔ اسطوره‌سازی با جنبهٔ سیاسی خشونت

هرچند گاه در تاریخ می‌بینیم که سیاستگران برای قدر و منزلت دادن به‌خشونت، به‌بعضی اسطوره‌ها متشبث می‌شوند. در این اسطوره‌ها، خیر و شرّ عموماً در برابر یکدیگر صف‌آرایی می‌کنند و از خشونت به‌این عنوان که سنگرِ دفاعیِ خیر در مقابل شر و پلیدی است، تجلیل می‌شود. پاداش کسانی که به‌این اسطوره‌ها ایمان می‌آورند این است که احساس می‌کنند در راه حق گام می‌زنند و سهمی در این پیکار بر عهده گرفته‌اند. از همه بالاتر اینکه اینگونه اسطوره‌ها، به‌چشم مؤمنان، چارهٔ فوری و نهایی (ولی موهوم) همه قسم نامرادیها و سرخوردگیهای واقعی جلوه‌گر می‌شود. این نوع چاره‌یابی در حقیقت مساوی با ایجاد جهان‌بینی جدیدی بر وفق مراد مؤمنان است که در آن هر چیزی که به‌مذاق آنان خوش نیاید، انکار می‌شود.

اکنون به‌بررسی مختصر سه مورد از این موارد می‌پردازیم که پاره‌ای همانندیها با یکدیگر دارند: اول ناسیونالیسم افراطی، دوم منجی‌گروی[1]، و سوم فاشیسم.

1. messianism

ناسیونالیسم افراطی به‌معنای نوعی احساس یگانگی و هویت جمعی در برابر بیگانه و اجنبی است. بیگانگان، دشمن (یا لااقل بالقوه دشمن) تلقی می‌شوند و ملت از این طریق خویشتن را در مقابل آنان متحد و از لحاظ معنوی و اخلاقی برتر از ایشان احساس می‌کند. میهن‌پرستی به‌درجهٔ اتفاق رأی می‌رسد و شأن اعلا پیدا می‌کند و جوازی می‌شود برای بی‌مسؤولیتی، بدین معنا که همه مانند گلهٔ گوسفند از یکدیگر تبعیت می‌کنند. عظمت اصل و آرمانی که مطمح نظر قرار می‌گیرد سرچشمهٔ مشروعیت آن می‌شود و بهانه‌ای برای خودداری از نقد و سنجش بدست می‌دهد. این گرایش هنگام جنگ حتی شدیدتر می‌شود. پرخاشگری و میل فردی به‌تجاوز در اینگونه مواقع عرصه‌ای والا پیدا می‌کند و حتی پیش از اینکه در رزمگاه به‌جولان درآید و اسباب افتخار و عزت و رستگاری شود، در میدان انضباط شخصی یا انضباط دادن به‌لشکریان برای پیکار آینده، بکار می‌افتد.

جنگ تمام‌عیار ــ یعنی جنگی که سود و زیان آن دیگر مورد نظر نباشد و عشق شورانگیز به‌جنگیدن و کوبیدن دشمن همه چیز را از دیده پنهان کند ــ مسلماً بندرت روی می‌دهد. ولی رزمندگان معمولاً از آتش و خروش نبرد سرمست می‌شوند. همین‌گونه تب است که مردم‌فریبان با سخنان مهیج و عوام‌برانگیز در دلها ایجاد می‌کنند. وقتی قرار است کردار و واکنشهای سربازانی که باید جان خود را به‌خطر بیندازند، شرطی شود، برای تجدید آن تب‌وتاب از همین نوع سخنوریها استفاده می‌شود.

منجی‌گروی قسمی نقطهٔ اوج و مرحلهٔ شدید امیدواری است. کسانی که به‌این مرحله می‌رسند، عقیده پیدا می‌کنند که آنچه به‌آن ایمان می‌ورزند به‌حکم خدایان یا سرنوشت تاریخی مقدر شده است و معمولاً هیچ دلیل دیگری برای امید به‌آینده ندارند.[1] منجی‌گروی لازم نیست آمیخته به‌خشونت باشد. نهضتهای منجی‌گروانه پیش از رسیدن به‌مرحلهٔ حمله و تعرض، غالباً هدف خشونت و آزار بوده‌اند. ولی چنین نهضتها صورت جهادی و انتقامی نیز پیدا کرده‌اند و پیروان آنها خواسته‌اند بدین وسیله مشیت آسمانی را به‌اجرا درآورند یا دوباره در امور جهان نظم و سامان

---

1. J. Pestieau, *L'espoir incertain. Essai sur pouvoir,* Hurtubise-HMH, 1983, pp. 207–25.

برقرار کنند. پاره‌ای از نهضتها صرفاً به‌رؤیای پیروزی نیکان بر بدان بسنده نکرده‌اند و برای محقق ساختن این مقصود، وارد عمل شده‌اند. ویژگی اینگونه جوش و غلیان اجتماعی، قداست دادن به‌پیروزی موعود و اعمال نهایت خشونت به‌منظور دست یافتن به‌آن است. گرچه اینگونه برآغالیدگیهای اجتماعی منحصر به‌یهودیان و مسیحیان و مسلمانان نبوده است، اما آنان مسلماً بزرگترین فعالان در این زمینه بوده‌اند. منجی‌گروی ممکن است چهرهٔ غیردینی و اینجهانی پیدا کند، ولی در این جریان دستخوش دگرگونی می‌شود، بدین معنا که دیگر امید را محور هر چیزی قرار نمی‌دهد: امید به‌عدل فوق طبیعی، امیدی که در آغاز اجازه می‌داد عقلانی بودن وسایل نیل به‌هدف نادیده گرفته شود و همهٔ مؤمنان را بدون هیچ‌گونه تشکیلات سیاسی مؤثر دور هم جمع می‌کرد.

قیام دهقانان به‌رهبری توماس مونتسر[1] و طغیان روستاییان به‌سرکردگی وات تایلر[2] و شورش خلق بر زمینداران در ایالت نوردسته[3] در برزیل و مقاومت مسیحیان سیاه‌پوست در برابر استعمارگران، همه نهضتهایی بوده‌اند ملهم از قصص کتاب مقدس. پیروان این نهضتها شاید حتی بهتر از کشیشان معنای آن قصه‌ها را درک می‌کردند. از سوی دیگر، مواد خامی که اینگونه جنبشها فراهم می‌آورند، خود در قالب افسانه‌های جدید شکل می‌گیرد و تصویر جامعه را از خویش دگرگون می‌سازد و شرایطی برای شورشهای اجتماعی باز هم تازه‌تری ایجاد می‌کند. اسطورهٔ اعتصاب همگانی[4] یا «فرا رسیدن آخر زمان» به‌روزگارانی برمی‌گردد که حتی خاطرهٔ آن از یادها محو شده است و بقایای دیرین‌ترین آرزوهای آدمی در آن یافت می‌شود. بارها این اسطوره‌ها تغییر کرده‌اند تا با شرایط متغیر اعصار مختلف وفق داده شوند.

فاشیسم در ایتالیا و آلمان از بطن نوعی احساس عمومی گنگ و مبهم وجود بیماری در جامعه زاییده شد. این احساس علل متعدد داشت که تنها به‌ذکر یکی از

---

۱. Thomas Müntzer (۱۵۲۵ــ۱۴۸۹). رهبر مذهبی آلمانی. (مترجم)
۲. Wat Tyler (وفات ۱۳۸۱ م). رهبر شورشیان و مصلح انگلیسی. (مترجم)
3. Nordeste
۴. تلمیحی است به‌تعالیم ژرژ سورل، متفکر فرانسوی. (مترجم)

آنها بسنده می‌کنیم. نظام پارلمانی از لحاظ ایدهٔولوژیک بر پایهٔ تعدد آراء و عقاید استوار است. در ایتالیا و آلمان این نظام نامطلوب دانسته می‌شد چون عقیده بر این بود که دولت را فلج می‌کند. اختلاف حزبها با یکدیگر و مذاکرات بی‌نتیجهٔ نمایندگان مجلس بشدت محکوم می‌شد زیرا جامعهٔ این دو کشور هنوز پای‌بند سنّت بود و به‌اقتدار و تحکم عادت داشت[1]. موسولینی و هیتلر در مقام رهبران ایتالیا و آلمان به‌پشتیبانان خویش نوید ایجاد کشوری را می‌دادند که از استحکام ناشی از اتحاد مردم و ثبات محصول اراده‌ای آهنین و پویایی و تحرک زاییدهٔ نهضتی مقاومت‌ناپذیر بهره‌مند خواهد بود. پیروانشان نیز به‌سهم خویش معتقد بودند که این امر به‌معنای بازگشت به‌زندگی مطمئن و سادهٔ گذشته خواهد بود و فکر نمی‌کردند که چه کسی از استحکام مردم سود خواهد برد و آیا ارادهٔ آهنین، خردمندانه عمل خواهد کرد و نهضت چه هدفهایی در پیش خواهد گرفت. شور و حرارت مردم به‌فساد گرایید و به‌جنون بدل شد و به‌ناکامی و شکست انجامید.

ژرژ سورل (۱۹۲۲ـ۱۸۴۷) طرفدار خشونت بود، زیرا از تعلل و امروز و فردا کردن که، به‌عقیدهٔ او، از خصوصیات بورژوازی بشمار می‌رفت، نفرت داشت. سورل در پی زنده کردن اصالت و حقیقتی بود که عقیده داشت از پشتیبانی یکدله و فوری از آرمانهای برحق نشأت می‌گیرد. می‌خواست بدون در نظر گرفتن پیچیدگی شرایط اجتماعی و توجه به گامهای میانی که، به‌زعم وی، فقط موجب سستی عزم و اراده و سردی شور و اشتیاق می‌شد، یکراست به‌سوی هدف پیش برود. او عوامل روانی مؤثر در بسیج سیاسی را بخوبی درک می‌کرد ولی به‌این دلیل نمی‌شد گفت که از توان پیگیری یک استراتژی سیاسی نیز برخوردار بود.

اینهاست برخی از سناریوهای کلاسیک خشونت سیاسی. در همهٔ آنها برمی‌خوریم به‌اراده‌ای که به‌موانع سر راه خود اعتنایی ندارد و از این طریق می‌خواهد از ناکامیها و سرخوردگیها خلاص شود. چنین اراده‌ای خود بسنده و بی‌نیاز از غیر است، و یگانه هدفش عرض اندام نامحدود و بی‌معنا در جهان و جامعه‌ای است که دیگر، از نظر او، در خور اعتنا به‌حساب نمی‌آید.

---

1. Z. Sternhell, *Ni gauche ni droite: l'idéologie fasciste en France*, Editions du Seuil, 1983.

۴.۱. برخورد روانشناسانه با موضوع

گفتیم که خشونت با نفی اعتدال و ناشکیبایی مرتبط است که از تمایلات شدید نشأت می‌گیرد. ولی باید متوجه بود که خشونت نه از تمایلی خاص، که از انکار واقعیت و مخالفت با قانون سرچشمه می‌گیرد، و این انکار و مخالفت ممکن است از سرریز شدن هر تمایلی ناشی شود. اندکی پیش، به‌خشونت بی‌جهت جوانان بزهکار اشاره کردیم. این قسم خشونت از حیث اینکه هیچ توجیهی بجز نفس عمل خشونت‌آمیز برای آن متصور نیست، بخصوص کاشف از همین ابعادی است که برشمردیم و، از این گذشته، گاهی نشان می‌دهد که بغضهایی که در نتیجهٔ ناکامیهای گذشته روی هم انباشته شده است، چگونه ظهور می‌کند.

اما در مورد رفتار خشن نسبت به‌چیزی یا کسی که حالت بلاگردان پیدا می‌کند و همه بر ضد او فریاد برمی‌آورند، دیگر مسألهٔ گردن‌فرازی در برابر قانون یا به‌جنگ واقعیت رفتن مطرح نیست. آنچه مطرح است تضاد همیشگی خیر و شرّ است و اینکه مرز این دو به‌نحوی تعیین شود که با مقاصد کسانی که می‌خواهند بر مبنای آن عمل کنند، سازگار باشد. تروریستها غالباً می‌کوشند خشونتگری خویش را به‌دلایل استراتژیک توجیه کنند. اینگونه دلایل ممکن است گاهی وجود داشته باشد؛ ولی دلیل اصلی، یکی اعتقاد مطلق تروریستها به‌حقانیت آرمان خویش و دیگری محکومیت مطلق مخالفان است. ممکن است این آرمان دست‌نیافتنی باشد؛ اما به‌هرحال مانند نور در برابر ظلمت است. ماهیت والای مبارزه، هر شک و شبهه‌ای را در خصوص نتیجهٔ پیکار و هر ملاحظه‌ای را دربارهٔ سود و زیان آن، از ارزش و اعتبار می‌اندازد. تروریست، برخلاف جوانان تبهکار، شخصی اصولی شمرده می‌شود، و عمل تروریستی معمولاً بر نظریه و سازمان متکی است. کیفیت وحشت‌انگیز تروریسم ناشی از همین جنبهٔ سیستماتیک است، نه دلبخواهی و خودسرانه بودن آن. آنچه نظر ما را جلب می‌کند تعصب و خشک‌مغزی تروریستهاست، وگرنه جوان بزهکار به‌نظر نمی‌رسد نه به‌خدا ایمان داشته باشد و نه به‌قانون احترامی بگذارد.

گاهی خشونت، هم حاوی میل به کشتن و هم میل به‌مرگ است. میل به کشتن به‌معنای نابود کردن طرف مقابل است، ولی ممکن است مستلزم میل به‌زنده ماندن

نیز باشد. اما میل به‌مردن مبیّن احساس خستگی از دنیا و تصمیم به‌یکسره کردن کار زندگی است. یک جنگجوی متعلق به‌قبیلهٔ وحشیان یانومامی (Yanomami) ناگزیر است تحت فشار فرهنگ قبیله، خودشیفتگی در رزم به‌ظهور برساند. اما امکان دارد از چنین محدودیتها و فشارها خسته شود و به‌امید مردن بجنگد، نه به‌منظور پیروز شدن. او از مرگ استقبال می‌کند زیرا مردن تنها راه آسوده شدن بدون بی‌آبرویی است، و این در وضعی است که حتی راه عشق هم به‌روی او بسته است[1].

خلاصهٔ بحث اینکه خشونت در مرتبهٔ اول مظهر خواهش شدید است، و خشونتگر از سازش و مصالحه‌ای که باید به‌مقتضای واقعیت و قانون به‌آن گردن بنهد، سر باز می‌زند. خشونت همچنین مظهر بغضها و ناکامیهای معلول همهٔ سازشهایِ اجباریِ گذشته است. خشونتگر می‌خواهد تمام مرزهایی را که قانون و واقعیت معین کرده است، محو و نابود کند و از اینکه یکباره کلیهٔ موانع را از سر راه بردارد، لذت می‌برد. می‌پندارد همهٔ عوامل بازدارنده را دور ریخته است و از این رهگذر احساس نوعی غرور و منیِ توأم با خودشیفتگی می‌کند. اگر پای جماعتی در میان باشد، همهٔ افراد آن در این پندار پوچ شریک می‌شوند و همه آن‌را با واقعیت اشتباه می‌گیرند. قانون جدیدی پا به‌عرصهٔ وجود می‌گذارد. رهبران جماعت ممکن است از آن بهره‌برداری کنند و همه را به‌گمراهی بکشانند[2].

۵.۱. منطق خشونت

ممکن نیست از آزادی استفاده کرد بجز در اوضاع و احوال فیزیکی جهان و تاریخ و مگر در وضعی معین و مشخص و غیر از اینکه شخص حدود و امکانات آن وضع را در نظر بگیرد و از آنها سود ببرد. کوزه‌گر برای اینکه محصولی تولید کند، باید از خواص موادّی که در اختیار دارد ماهرانه استفاده کند. رهبر سیاسی برای اینکه

---

1. E. Biocca, *Yanoama*. Plon, 1968. (*Yanoama*, Leonardo da Vinci Editrice, Bari, 1965). N. Chagnon, *Yanomamo*, Holt, Rinehart & Winston, 1968. J. Lizot, *Le cercle des feux*, Editions du Seuil, 1976. P. Clastres, «Malheurs du guerrier sauvage,» *Libre*, Vol. 77, No. 2, 1977, pp. 69–109.

2. E. Fromm, *La passion du détruire. Anatomie de la destructivité humaine*, 1975, p. 219. (*The Anatomy of Human Destructiveness*, Holt, Rinehart & Winston, 1973).

جامعه را اصلاح کند، باید بموقع در لحظهٔ شایسته وارد عمل شود و وضع را در نظر بگیرد و حاضر به‌مصالحه باشد. از این گذشته، البته کوزه‌گر باید صاحب تخصص و مواد و مصالح صحیح باشد، و رهبر سیاسی باید زیرکی به‌خرج دهد و شرایط مساعد را درست انتخاب کند.

در زیرکی و تخصص، فقط مسألهٔ شعور فنی مطرح نیست؛ باید همچنین به‌امکاناتی که پدید می‌آید توجه داشت و برای آماده ساختن وسایل کار حوصله به‌خرج داد و هدفها را با در نظر گرفتن امکانات موجود از نو تعیین کرد. اگر منابع در دسترس براستی کافی نباشد، یا کسی از آموزش و تربیتی که باید او را صاحب زیرکی و تخصص کند بی‌بهره باشد، خشم و عصبانیت و خشونت البته مخالف عقل است ولی غیرقابل درک نیست.

یک طرف، وسایل و فرصتهای محصول موقعیت عینی است و، طرف دیگر، شم سازش و قوهٔ ابتکار و زیرکی و صبر و شکیبایی. ولی درست نیست که بخواهیم این دو را با دقت ریاضی از هم تفکیک کنیم. همان موقعیت برای کسی که می‌داند از چه راه داخل شود و کدام فرصت را مغتنم بشمارد و از خطر کردن بیم ندارد، ممکن است امیدوارکننده‌تر باشد. اگر رهبر سیاسی یا سردار نظامی در موقعیتی قرار بگیرد که راه پس و پیش نداشته باشد، ولی تن به‌شکست ندهد و برای ترسانیدن دشمن یا تشجیع افراد خودی، به کرّ و فر ادامه دهد و حتی دست به‌حمله بزند، نمی‌توان گفت رفتار او لزوماً مخالف عقل است. گاهی تنها راه تغییر موقعیت و بهم زدن نسبت قوا این است که کسی برخلاف هرگونه احتمال، معتقد باشد که به‌حکم سرنوشت بالاخره پیروز خواهد شد. بد نیست برای اینکه انتقادهایی که از خشونت کردیم از صورت مطلق بیرون بیاید و جنبهٔ نسبی آن روشن شود، قدری دربارهٔ این نکته بیشتر سخن بگوییم.

افراد و گروههای اجتماعی و ملتهایی هستند که آینده‌ای ندارند و اوضاعشان در حال حاضر تحمل‌ناپذیر است. نه از تسلیم و رضا طرفی می‌بندند و نه از امتناع از قبول این سرنوشت. [کارگردان فرانسوی] برسون[1]، در فیلم یک محکوم به‌مرگ

---

1. Bresson

گریخته است[۱]، داستان یکی از جنگجویان نهضت مقاومت فرانسه را بازمی‌گوید که در سلول زندان به‌انتظار اعدام نشسته است و برای اینکه روحیهٔ خود را از دست ندهد، تصمیم به‌تهیهٔ مقدمات فراری بظاهر محال می‌گیرد و نه‌تنها امید ازدست‌رفته را بازمی‌یابد، بلکه واقعاً موفق به‌فرار می‌شود. وقتی در منجی‌گروی مطالعه می‌کنیم، به‌مردان و زنانی برمی‌خوریم که چون می‌بینند از راههای عقلایی به‌جایی نخواهند رسید، راههای نامعمول و شگفت‌انگیز در پیش می‌گیرند. در عالم خیال، خویشتن را حبیب خدایان می‌پندارند و به کارهای ظاهراً انتحاری دست می‌زنند. ولی همان‌طور که پیش می‌روند، کم‌کم احساس می‌کنند منسجم شده‌اند و حیثیت و اعتماد بنفس پیدا می‌کنند و حتی ممکن است آنقدر نیرومند شوند که به‌آنچه می‌خواسته‌اند سرانجام برسند. منتها سؤالی که پیش می‌آید این است که آیا در منجی‌گروی استعدادی وجود ندارد که پیش از رسیدن به‌آن مرحله، طوری در نتیجهٔ زیادەروی به‌انحطاط بگراید که دیگر راه نجاتی برای آن متصور نباشد؟ مسألهٔ نهضتهایی مانند کیش تبادل کالا[۲] یا بعضی شورشهای دهقانی[۳] باید از چنین نظرگاهی مورد بررسی قرار گیرد.

هستند کمونیستهایی که معتقدند وقوع انقلاب پرولتاریا حتمی و اجتناب‌ناپذیر است. آنتونیو گرامشی[۴] دو نظر دربارهٔ این دسته از کمونیستها اظهار کرده است.

---

1. *Un condamné à mort s'est échappé*

2. P. Lawrence, *Road Belong Cargo. A Study of the Cargo Movement in the Southern Madang District, New Guinea,* Manchester University Press, 1964. P. Worsley, *The Trumpets Shall Sound: A Study of Cargo Cults in Melanesia,* MacGibbon and Kee, 1957.

3. H. Desroches, *Sociologie de l'espérance,* Calmann-Lévy, 1973. W. E. Mühlmann, *Messianismes révolutionnaires du tiers monde,* Gallimard, 1968. (*Chialismus und Nativismus,* 1961). M. Peirera de Queiros, *Réformes et révolution dans les sociétés traditionnelles. Histoire et ethnologie des mouvements messianiques,* Editions Anthropos, 1968. V. Lanterari, *Les mouvements religieux des peuples opprimés,* Maspero, 1962. (*Movimienti religiosi di liberta e di salvezza dei popli oppressi,* 1960).

۴. Antonio Gramsci (۱۸۹۱ـ۱۹۳۷). فیلسوف ایتالیایی و بنیادگذار حزب کمونیست ایتالیا. (مترجم)

یکی اینکه ایمان آنان به‌وجوب علیت، به‌صورت نیرویی عظیم از جهت مقاومت معنوی و انسجام گروهی و پشتکار صبورانه و سرسختانه درآمده است؛ دیگر اینکه این ایمان هرقدر هم سودمند باشد، ایمانی کورکورانه است و قوهٔ تمیز ندارد. به‌عبارت دیگر، ایمان ممکن است مؤمنان را به‌خیزش برانگیزد و مناسبات موجود را از حیث اینکه قدرت در دست کیست دگرگون سازد، ولی، با همهٔ این احوال، نه تعقل در آن راه دارد و نه از پایه و اساس متین بهره‌مند است. الستر[1] می‌گوید کسی نمی‌تواند در پی اینگونه ایمان به‌خاطر سودمندی آن برود و در عین حال از گمراه شدن بپرهیزد.

دیده شده است که جنگ ملی رهایی‌بخشی به‌انگیزهٔ تعصب و خشک‌مغزی یا به‌دست مشتی تروریست شروع شده است، یا در اصل چیزی جز نهضتی انتحاری نبوده است و، با وجود این، سرانجام به‌مظهر آرمانی قابل احترام بدل گشته است و، با جلب منابع نظامی کافی و تبلیغات مثبت، به‌پیروزی رسیده است. جنگ رهایی‌بخش ملی الجزایر به‌دست کسانی براه افتاد که نخست در افکار عمومی فرانسویان مشتی جانی تلقی می‌شدند؛ ولی وقتی جنگ به‌پیروزی انجامید، کسانی که در آن فاتح شده بودند «آدمهای خوب و خوش‌جنسی» شدند. البته این آدمها در نظر دشمنانشان جنایتکار صرف بودند؛ اما تن به‌خطرهای عظیم دادند و چشم به‌موفقیتی دوختند که در آن هنگام به‌هیچ‌وجه قطعی نمی‌نمود. کارهای خشونت‌آمیزشان بخشی از نوعی استراتژی بود که در آن هنگام نمی‌شد حتی نام آن‌را استراتژی گذاشت. حقانیت مقصودی که فاتحان آینده در آن زمان در سر داشتند آنقدر مورد تردید بود که حرکتهایشان در سیاست، تروریسم کور و ناسنجیده به‌نظر می‌رسید. اما ایشان با همان هدف و نقشه سرانجام در دگرگون کردن اوضاع کامیاب شدند.

در عالم حرف آسان است که بگوییم مخالفان سیاسی ما خیال محال در سر می‌پرورند و بیجهت به‌خشونت متوسل می‌شوند و بی‌آنکه در نظر بگیرند چه بهای هنگفتی باید بپردازند، به‌تعقیب هدف مشغولند. محال یا ممکن بودن امری و

---

1. J. Elster, *Le laboureur et ses enfants*, Editions de Minuit, 1986, p. 28f. (*Sour Grapes*, Cambridge University Press, 1983).

محاسبهٔ سود و زیان آن بر حسب اینکه چه منافعی داشته باشیم و متحدانمان چه کسانی باشند و هدفهایمان چه باشد و تا چه حد مصمم باشیم، تفاوت می‌کند. سیر هرگز بیصبری گرسنه را درک نخواهد کرد. شکاک هرگز نخواهد فهمید که مؤمن چرا اینقدر سرسختی به‌خرج می‌دهد. اولی همیشه شتابزده دومی را به‌خشونت و تعصب متهم می‌کند. همچنین نباید از یاد برد که کسانی که سابقاً جنگجویان فلان نهضت مقاومت بوده‌اند و به‌زعم خودشان در راه آزادی و رهایی ملی جنگیده‌اند و به‌عقیدهٔ دشمنانشان مشغول اعمال تروریستی بوده‌اند، ممکن است کسانی را که اکنون در راه آزادی و رهایی ملی بر ضد خود آنان می‌جنگند و مرتکب همهٔ آن زیاده‌رویهای غیرعمدی می‌شوند، مشتی تروریست بدانند و محکوم کنند.

۲. بی‌رسمی و خشونت

آنچه گفتیم دربارهٔ چیزی بود که ممکن است آن‌را «پدیدارشناسی خشونت به‌عنوان امتناع از درماندگی» نام داد. اکنون می‌پردازیم به‌شرایط اجتماعی موجد خشونت، به‌معنایی که واژهٔ «خشونت» در این نوشته بکار می‌رود، و پایهٔ بحث را دو نوشته قرار می‌دهیم: یکی «انکار امر اجتماعی»، نوشتهٔ ایو میشو[1]، و دیگری «خشونتهای مردم وحشی و خشونتهای امروزی»، به‌قلم ژیل لیپووتسکی[2].

۲.۱. بی‌رسمی

اگوست کنت و هربرت اسپنسر و امیل دورکم هر سه بخوبی توجه دارند که جامعهٔ لیبرال و صنعتی پیوسته پیچیده‌تر می‌شود و نوع جدیدی وابستگی متقابل میان افراد پدید می‌آورد. از سوی دیگر، ایشان همچنین ظهور روندی متضاد با آن‌را مشاهده می‌کنند که افراد را از یکدیگر منزوی می‌سازد و به‌تجزیه و تلاشی جامعه منجر می‌شود. کارها و وظایف به‌طور روزافزون تخصصی‌تر و مجزاتر می‌شوند.

---

1. Yves Michaud, «La dénégation du social,» *Violence et politique*, Gallimard, 1978.

2. Gilles Lipovetsky, «Violences sauvages, violences modernes,» *L'ère du vide. Essais sur l'individualisme contemporain*, Gallimard, 1983.

مردم حتی اگر کارشان مکمل کار دیگران باشد، فقط در پی سود خویش می‌روند. مناسبات میان کسانی که در صحنهٔ جامعه به‌عمل مشغولند، هرچه بیشتر جنبهٔ پیمان و قرارداد پیدا می‌کند و روزبروز از سلطهٔ قواعد جاافتادهٔ اجتماعی بیشتر بیرون می‌آید. مراجع و نهادهایی که روزگاری نگهبان نظم اجتماعی و اخلاقی بودند، کم‌کم اعتبار گذشته را از دست می‌دهند. افراد در عین رسیدن به‌آزادی بیشتر، بتدریج غیراجتماعی‌تر می‌شوند و کارشان به‌انزوا می‌کشد و دیگر نه ایمان می‌تواند ایشان را دور هم جمع کند و نه قانون.

راهی که اگوست کنت برای جبران زیانهای این وضع پیشنهاد می‌کند، ایجاد چیزی است که او به‌آن «دولت مثبت» می‌گوید. اسپنسر معتقد است که قسمی قانون تعاونی و اجماعی باید جانشین قوانین سرکوبگر کنونی شود که بر تصور قداست مبتنی است و بتدریج آبرو و اعتبار خود را از دست می‌دهد. منتها سؤالی که پیش می‌آید این است که اگر تنها تکالیفی که باقی می‌ماند تکالیفی است که با منافع افراد سازگار است، و اگر اخلاق و نظم و وجود دولت فقط باید بر شالودهٔ رضایت و قبول تصادفی افراد پی‌ریزی شود، آن قانون تعاونی و اجماعی جدید از کجا باید قوّت اجرایی پیدا کند؟ اسپنسر پاسخ می‌دهد که ما همچنان مناسبات اجتماعی را حفظ خواهیم کرد، ولی به‌طور روزافزون بر اساس منافعی که برای خود محاسبه می‌کنیم. جامعه همچنان به‌هستی ادامه خواهد داد، اما تنها قواعد آن قواعدی خواهد بود که نزد افرادی که اصل را سودمندی قرار می‌دهند و مجزا از یکدیگر زندگی می‌کنند، قابل قبول باشد. او می‌گوید افراد همان‌طور که اکنون زبان را حفظ می‌کنند، در آن صورت نیز با یکدیگر مفاهمه خواهند داشت و حوزهٔ مراودهٔ اجتماعی را حفظ خواهند کرد. اما او توجه ندارد که اساس هر زبان، شرط قبلی اجماع بر سر کُدها، بویژه قواعد نحوی زبان و توزیع نشانه‌هاست، حال آنکه در وضع مورد نظر وی «اجماع بر سر منافع، فاقد هرگونه اجماع اساسی بر سر هنجارها و ارزشهاست و، بنابراین، نمی‌تواند آن‌را پایه قرار دهد... وظیفهٔ راه‌حلی که سودمندی را اصل قرار می‌دهد دقیقاً این است که نیاز به‌این شرط قبلی را مرتفع کند.»[1]

---

1. Michaud, op.cit., pp. 216–17.

دُورکم بر این عقیده نیست که وابستگی متقابل اقتصادی ناشی از تقسیم کار، بخودی‌خود برای ایجاد یک نظم اجتماعی نوین کافی است. افراد خویشتن را از قید هرگونه اقتدار و مرجعیت می‌رهانند و این کار متضمن ایجاد تفرقه و بی‌رسمی[1] است. خودپسندی و منافع حساب‌شدهٔ افراد ممکن است ظهور تعارض را به‌تأخیر بیندازد، اما از ریشه‌کن کردن آن ناتوان است. همکاری و تعاونی که جنبهٔ پیمان و قرارداد داشته باشد و میان افراد فعال در صحنهٔ جامعه برقرار شود، محتاج یک سلسله قواعد جدید خواهد بود که هم اساس آن باشد و هم آن‌را تضمین و حفظ کند. دورکم منکر امکان بوجود آمدن چنین قواعدی نیست، اما عنان را به‌دست خوش‌بینی رها نمی‌کند.

۲.۲. پریشانیهای جوامع متمدن و جوامع بدوی

هابز معتقد است که افرادی که مستقل از یکدیگر زندگی کنند ولی قواعدی در میانشان برای مهار کردن خودخواهیها و رقابتها حاکم نباشد، سرانجام به‌وضع طبیعی رجعت خواهند کرد. اما چنین به‌نظر می‌رسد که این وضع طبیعی به‌وضع ناشی از پیروزی لیبرالیسم نزدیکتر باشد تا به‌وضع بدوی نوع بشر.

جوامع بدوی (یعنی جوامع ابتدایی و جوامعی مانند آنچه در بدایت پیدایش بشر وجود داشته) ــ جوامعی که به‌مساوات کامل عمل می‌کنند و نمی‌خواهند نه سلسله مراتب اجتماعی داشته باشند و نه چیزی مانند آنچه هابز به‌آن «لوایتان» [یعنی دولت جامع‌القوا] می‌گوید ــ مورد مطالعهٔ مردم‌شناسان قرار گرفته‌اند[2]. اینگونه جوامع سرسختانه یکپارچگی خود را حفظ می‌کنند و به‌طور وسواس‌آمیز به‌نظم مولودِ رسم و عادت گردن می‌نهند[3]. در واقع آنچه به‌افراد این جوامع اجازه

---

1. anomie

۲. این جوامع، جوامع «وحشیان» خوانده می‌شدند زیرا شاه یا رئیس نداشتند. «مردم متمدن» نمی‌دانستند با آنها چگونه معامله کنند، مگر به‌این وسیله که با هر واحد داخلی به‌طور جداگانه طرف شوند یا آن‌را سرکوب کنند. این «وحشیان» به‌هیچ‌وجه نمی‌دانستند غرض از تسلیم چیست یا معاهده‌ای که آنان را به‌انقیاد وادارد به‌چه معناست. «مردم متمدن» بسیار از این قضیه پریشان‌خاطر می‌شدند. (یادداشت نویسنده)

3. J. Pestieau, *Guerres et paix sans Etat. Anarchie et ordre coutumier*, L'Hexagone, 1984.

می‌دهد که بدون حاکم و ارباب امور خویش را بگذرانند، همین محافظه کاری سازش‌ناپذیر آنهاست[1]. بعضی از این جوامع از جنگ برای تحکیم ساخت اجتماعی خود استفاده می‌کنند. خطر و ضروریات زدوخورد مسلحانه بین گروههای مختلف، موجب استواری بیشتر هویت جداگانهٔ هریک و استقرار نظم و آرامش در داخل هرکدام می‌شود[2]. جنگ در چنین حالتی روی دیگر سکهٔ نظم و آرامش و شرط مقدم آن است. دشمنی که گروه در برابر آن متّحد می‌شود ممکن است چیزی جز نماد شرّ و خبث نباشد و هیچ خطری متوجه گروه نکند و فقط فرصتی به‌دست افراد گروه بدهد که وجدان آسوده پیدا کنند و اختلافات خویش را از میان بردارند[3].

امروزه ما خشونت ناشی از جنگهای شووینیستی را محکوم می‌کنیم. همین‌طور، «همرنگان با جماعت» را محکوم می‌کنیم زیرا معتقدیم این طایفه به کسانی نیاز دارد که آنان را «شرور و خبیث» معرفی و تقبیح کند و در مقابل، نیکی و پاکی خود را به‌رخ بکشد. ما شهروند همهٔ جهانیم و به‌قوم‌پرستان می‌خندیم. پس آیا باید نتیجه بگیریم که بردبار و متساهل شده‌ایم و در برابر دیگران آغوش گشوده‌ایم؟ مسلم اینکه امروز دیگر پای‌بند معتقداتی نیستیم که جنگهای صلیبی و جنگهای مذهبی را موجه جلوه می‌داد، و دیگر احتیاج نداریم با سلاح به کین‌خواهی قبیلهٔ خود برخیزیم. هویت خویش را با هویت هیچ قبیله یا «میهن» یا «مذهب حَقه»ای یکسان نمی‌انگاریم. آنقدر فردگرا شده‌ایم که دیگر نمی‌خواهیم جان خود را فدای اینگونه چیزها کنیم. با آنچه داریم برای خود کسب تشخص می‌کنیم و قدر و ارزش خویش را نشان می‌دهیم، نه مانند گذشته با ذکر اینکه به‌کدام جماعت متعلقیم و با دشمنان آن مخالف.

دوئل و خون‌خواهی یکی از صورتهای خشونت بود که به‌عصر دیگری تعلق داشت و نظم اجتماعی و گاهی حتی سرشت امور در زمانهای گذشته آنرا ایجاب

1. M. Gauchet, «Pierre Clastres,» *Libre*, Vol. 78, No. 4, 1978, pp. 55–68.

2. P. Clastres, *La société contre l'Etat*, Editions du Minuit, 1974; «Archéologie de la violence,» *Libre*, Vol. 77, No. 1, pp. 137–73.

3. R. Girard, *La violence et le sacré*, Grasset, 1972.

می‌کرد. راهی برای اثبات حیثیت و اعادهٔ شرف به‌گروه بود نه به‌افراد. گروه بود که رفتار و کردار افراد را توجیه می‌کرد و حیثیت و اعتبار گروه بود که ایجاب می‌کرد افراد جنگجو باشند و گاهی حتی جان خود را فدا کنند. در بسیاری از جوامع بدون دولت، زیان و خسارتی که به‌علت رفتار فردی از یک گروه به‌یکی از افراد گروه دیگر می‌رسید، ایجاب می‌کرد که توازن بهم‌خوردهٔ میان دو گروه دوباره برقرار شود، زیرا توازن اجتماعی همان تعادل کیهانی تلقی می‌شد. غرض از کشتن یا خون‌بها گرفتن به‌انتقام قتلی که واقع شده بود، بیش از تسکین بغض و خشم، تصفیه حساب و بازگردانیدن نظم به‌جهان بود. پس اگر از این نظرگاه بنگریم، می‌بینیم انتقام کار وحشیانه‌ای نبوده است. اعادهٔ نظم می‌کرده است، گو اینکه امکان داشته همچنین به‌یک سلسله معامله به‌مثل منجر شود که متوقف ساختن آن بسیار دشوار بود. افراد همان‌طور که ناگزیر بودند از استقلال و حیثیت گروه خویش دفاع کنند، می‌بایست به‌این قانون انتقامی نیز گردن بنهند[1]. هم در برابر مردگان ناچار از اَدای تکلیف بودند و هم در مقابل زندگان، و معنای زندگی و مرگ آنان در نبرد در همین ادای تکلیف نهفته بود. این مسأله حتی مطرح هم نمی‌شد که کسی اگر ببیند به‌استقلال او لطمه می‌خورد، با گروه دیگر به‌منظور استقرار صلح و آرامش به‌سازش برسد. انتقام متقابل نیز مانند مبادلهٔ هدایا، استقلال هر واحد اجتماعی و توازن میان واحدهای مختلف را حفظ می‌کرد و به‌گروهها امکان می‌داد که بدون دولتی غول‌آسا و جامع‌القوا، امور خویش را ترتیب و تمشیت دهند[2].

۳.۲. بی‌اعتنایی یا احساس به‌دیگران

تأمینی که اشخاص در سایهٔ دولت یا از برکت رونق و نعمت اقتصادی بدست

---

۱. گسترهٔ گروه ممکن است تفاوت کند. نوئرها که گاهی خویشتن را با قبیلهٔ خود هم‌هویت می‌بینند و گاهی با خویشاوندانشان و گاهی با بخشی از خویشاندان، نمونهٔ روشن و احیاناً خنده‌آوری از وجوه نسبی و متضاد تبعیت و وفاداری فرد، و نیز از تنوع گروههایی که شخص واحد ممکن است متعلق به‌آنها باشد، بدست می‌دهند. رجوع کنید به:
E. E. Evans-Pritchard, *The Nuer: A Description of the Modes of Livelihood and Political Institutions of a Nilotic People,* Clarendon Press, 1937.

2. Lipovetsky, op.cit., pp. 197–206.

آورده‌اند، تأثیری متمدن‌کننده در رفتارها داشته است[1]. از سوی دیگر، لیپووتسکی معتقد است که فردگرایی و وجود بازار (که مشوق فردگرایی بوده) مهمترین نقش را در مهار کردن پرخاشگری ایفا کرده است[2]. این دو عامل پیوندهای میان فرد و جماعت و بویژه فرد و خویشاوندان او را سست کرده‌اند. پول و شادمانی و صمیمیت در داخل خانوار ارزشهای محوری و اساسی فرد شده است. دیگر او سایر مردم را از اوّل در ردیف متحدان یا دشمنان رده‌بندی نمی‌کند و غالباً حتی بزحمت توجهی به‌آنان دارد. دیگران در نظر او به‌صورت مشتی آدم گمنام و ناشناس درآمده‌اند. پیشتر به‌مسألهٔ غیراجتماعی شدن اشاره‌ای داشتیم و آن‌را مساوی بی‌رسمی و فقدان قواعد معرفی کردیم. از جهت بحث کنونی، می‌توان آن‌را بی‌اعتنایی به‌دیگران تلقی کرد. فردی که از قید دفاع از گروه خویش رهیده است و دیگر خویشتن را هم‌هویت با آن نمی‌بیند و اساساً متعلق به‌آن نیست، به‌خودش برمی‌گردد، و اگر همسر و فرزند داشته باشد، حواسش متوجه آنان می‌شود و به‌ملک و مال و کار و سرگرمیهای خویش می‌پردازد[3].

1. N. Elias, *La civilisation des moeurs,* Calmann-Lévy, 1973. (*Über den Prozess des Zivilisation,* Vol. 1, 1939).

۲. پرخاشگری به‌دلیل غلبهٔ فردگرایی بر هنجارهای متداول در جماعت کاستی می‌گیرد، نه به‌دلیل ازدست‌رفتن سودمندی آن در یک دولت متمرکز. «این گفته پذیرفتنی نیست که وقتی آرامش تأمین شده باشد و شبکه‌های وابستگی متقابل پیوسته رو به گسترش باشند، مردم سائقه‌های پرخاشگرانهٔ خویش را 'سرکوب می‌کنند'. این مثل آن است که بگوییم خشونت صرفاً ابزاری سودمند برای حفظ جان است —یعنی ابزاری بی‌معنا— یا بگوییم مردم همینکه تأمین پیدا کنند، 'به‌دلایل عقلی' از خشونت دست می‌کشند. کسی که چنین چیزی بگوید از این واقعیت غافل مانده است که خشونت تا جایی که آدمی به‌یاد دارد به‌اقتضای تشکیلات جامعه پدید آمده که در آن کل اصل قرار داده شده است [نه فرد] و نوعی از رفتار بوده که زورآزمایی و حفظ شرف آن‌را ایجاب کرده است نه سودمندی عملی. تا روزی که هنجارهای اجتماعی بر ارادهٔ فردی مقدم باشند و غلبه با شرف و انتقامجویی باشد، گسترش دستگاههای پلیس و یکنواخت کردن فنون نظارت و تحکیم ضوابط اجرای قانون، هرقدر هم به‌مقیاس وسیع صورت بگیرد، جز اثری محدود بر بروز خشونتهای فردی نخواهد داشت...» رجوع کنید به‌همان نوشته از لیپووتسکی، ص ۲۱۴.

۳. در خود فرو رفتن و عقب نشستن به‌داخل حلقهٔ خانواده، در تاریخ در مواقع مختلف صورت گرفته است. رجوع کنید به:

P. Veyne, «La famille et l'amour à Rome,» *Annales,* Vol. 33, No. 1, 1978, pp. 35–63. M. Foucault, *Histoire de la sexualité,* Vol. 2, L'usage des plaisirs, Vol. 3, *Le souci de soi,* Gallimard, 1984.

شهروندان از جمیع جهات خصلت طبقهٔ متوسط پیدا کرده‌اند، و دولت برای اینکه به‌ایشان امکان دهد از ملک و مال و خلوت خانوادهٔ خویش در آرامش و صفا لذت ببرند، از راههای یکنواخت و تقریباً نامریی و مسلماً بدون خشم و سنگدلی، مشغول اعمال نظارت و مجازات است. هرچه بیشتر می‌گذرد، شهروندان بیشتر فاقد آمادگی رزمی می‌شوند. بآسانی از خشونت به‌وحشت می‌افتند و بسهولت با دیگران در محنت و رنجشان همدردی می‌کنند. آنچه افراد را نسبت به‌محنت دیگران بیش از پیش حساس می‌کند، بیش از آنکه برابری اعلام‌شدهٔ آنان باشد، پس‌کشیدنشان به‌درون دنیای خودشان است. فرد غیراجتماعی از طرف دیگر دارای این قوه می‌شود که بیگانگان را همنوع خویش در نظر مجسم کند. به‌حال پناهندگان آن سر دنیا رقت می‌آورد، زیرا آنان را دارای احساسات و فردیتی نظیر خویش تصور می‌کند. بی‌اعتنایی به‌دیگران و همانندبینی خویشتن با بیگانگان، در احساس جهان‌وطنی با یکدیگر جمع می‌شوند. «امر متناقض‌نما و عجیب این است که افراد هرچه بیشتر به‌خویشتن منفرداً توجه داشته باشند و فقط برای خودشان زندگی کنند، بیشتر از بدبختیهای دیگران متأثر می‌شوند.»[1] به‌عبارت دیگر، همه کس همسایهٔ من است، ولی من هیچ تعهد و دینی به کسی ندارم.

دیگر کسی مقید و پای‌بستهٔ هیچ جماعتی نیست. مرزهای جهان دیگر با مرزهای قبیله یا ولایت یکی نیست. دیگر کسی تحت قیود همبستگی یا خراج‌گذاری نیست و، بنابراین، دنیا را با آغوش بازتر می‌پذیرد. هانری برگسون[2] این تحول را بسیار مهم می‌دانست. لیپووتسکی[3] از آلکسی دوتوک‌ویل نقل می‌کند که در ضمن نگاهی انتقادی‌تر به‌این موضوع، چنین می‌گوید: «در اعصار دموکراتیک‌تر، مردم بندرت برای یکدیگر فداکاری می‌کنند، ولی به‌طور عمومی نسبت به‌همهٔ افراد نوع بشر شفقت و همدردی نشان می‌دهند.»[4] همان‌طور که در صندلی راحتی می‌لمیم و در جستجوی تصویرهای جذاب‌تر و فریبنده‌تر بسرعت کانال عوض می‌کنیم، با همان حالت لمیدگی در برابر جهان نیز آغوش می‌گشاییم.

---

1. Lipovetsky, op.cit., pp. 221–2.
2. H. Bergson, *Les deux sources de la morale et de la religion*, PUF, 1932.
3. Lipovetsky, op.cit., p. 222.
4. Alexis de Tocqueville, *De la démocratie en Amérique*, T. 1, Vol. 2, Gallimard, 1961.

هرچه دموکراسی لیبرال و صنعت‌گستری جلوتر می‌رود، خشونت درکوچه و خیابان و در نظام کیفری کمتر می‌شود. مردم اکنون کمتر با مشت و سیلی و نزاع یا تحقیر کسانی که ارزشهایشان مورد پسندشان نیست، به‌عرض اندام می‌پردازند. آنقدر بردبار و متساهل شده‌ایم که دیگر به‌ارزشها و به‌دیگران اعتنایی نداریم[۱]. نابردباری و خشونت فعلاً به‌دایره‌ای محدود می‌شود که دیگران هنوز در آن به‌حساب می‌آیند، و آن حلقهٔ خانواده است. این آن چیزی است که آمار حکایت از آن دارد، هرچند احتمالاً در گذشته خشونت در خانواده به‌نحوی که امروز نشان داده می‌شود، در آمار منعکس نمی‌شد.

۴.۲. خشونت در داستان و خشونت در واقعیت

اگر می‌بینیم که حِسّ ناایمنی ما و نمایش خشونت در رسانه‌ها هر دو رو به‌افزایش است، ولی خشونت واقعی کاستی می‌گیرد، به‌این جهت است که افراد غیراجتماعی خویشتن را درمانده و آسیب‌پذیر و در خطر احساس می‌کنند. به‌خودشان برگشته‌اند و با هیچ جماعت بهره‌مند از یقینهای مشترک رابطه‌ای ندارند و، به‌این جهت، از طرفی تنها و سرگردان مانده‌اند که خوب و بد و حق و ناحق چیست و، از طرف دیگر، خودشیفته و هراسان شده‌اند. «خودشیفتگی پدیداری تفکیک‌ناپذیر از هراس فطری است و فقط هنگامی پدید می‌آید که کسی جهان برونی را شدیداً خطرناک ببیند. این نگرش نیز به‌نوبهٔ خود موجب گسترش اجتناب‌ناپذیر دامنهٔ اعمال انعکاسی فردگرایانه ـ یعنی دفاع از خویشتن و بی‌اعتنایی به‌دیگران و تنها در خانه نشستن ـ می‌شود...»[۲]

غرض از نمایش پایان‌ناپذیر کارهای خشن و وحشت‌انگیز و اعمال قبیح جنسی به‌وقیح‌ترین شکل، نقض قواعد اخلاقی نیست چون چنین قواعدی دیگر وجود ندارد. نمایش اینگونه صحنه‌ها صرفاً مظهر بی‌معنای گریزی وحشت‌زده و بی‌منطق و افراط‌گراییهای بی‌محتوا و تندرویهای میان‌تهی است[۳]. فیلم پرتقال کوکی[۴]

---

1. A. Bloom, *The Closing of the American Mind*, Simon & Schuster, 1987.
2. Lipovetsky, op.cit., p. 230.
3. Ibid., p. 231.
4. *A Clockwork Orange*

نمودار قانع‌کنندهٔ این پدیدار است و به‌همین جهت چنین موفقیتی کسب کرده است. خشونت در عمل و خشونت در نمایش، دو جنبهٔ مختلف از یک چیزند و آن، همین بی‌معنایی و بی‌محتوایی است. مردم به‌مصرف اینگونه کالاهای قوی احساس‌برانگیز روی می‌آورند چون دیگر نه ارزشی بر جای مانده که محترم بشمارند و نه فعل حرامی که مرتکب شوند.

خشونت در خیابانهای شهرهای غربی کاهش یافته است، ولی در همان حال نوع خاصی از خشونت ناگهان با خیزشی شدید رو به‌افزایش گذاشته است. مرتکبین آن جوانانی هستند که در اقتصاد جامعه جذب نشده‌اند و نیازهایشان نه‌تنها شدت گرفته، بلکه همچنان رفع‌نشده باقی است. بیشترشان به‌علت عدم انطباق فرهنگی یا رنگ پوست، حاشیه‌نشین شده‌اند و به‌رسوم و قواعد جامعه پشت پا زده‌اند و نمی‌توانند یا نمی‌خواهند با «نظام» ـ و در وهلهٔ نخست با نظام آموزشی ـ سازگار شوند. غالباً هیچ راهی جز ویرانگری و اوباشگری بی‌دلیل و نااندیشیده برای عرض اندام ندارند.

کسانی که در جامعه جذب نشده‌اند، احساسات و شخصیت خویش را بدون رجوع به‌واقعیت به‌ظهور می‌رسانند و نمی‌دانند چگونه رفتار کنند و از چه راه سری بین سرها درآورند. به‌نظر لیپووتسکی[1]، این امر قسمی افراط در فردگرایی و خودشیفتگی است. میل به‌خشونت و اهانت به‌نحوی تحت تأثیر این عامل دستخوش دگرگونی می‌شود که دیگر شخص خاصی را هدف نمی‌گیرد و مقصود و معنای معینی ندارد و به‌نسبت با انگیزهٔ ظاهری آن، از اندازه درمی‌گذرد و لگام‌گسیخته می‌شود. او همچنین اشاره می‌کند[2] به‌وجود «بزهکاریهای بدون مقصود و هدف و فاقد هر نشانه‌ای از ابتکار»، و نیز به‌وجود مجرمانی بی‌بهره از حزم و دوراندیشی و تجربهٔ عملی و بدون آینده و حتی امید به‌موفقیت که فقط به‌طور لحظه‌ای زندگی می‌کنند. چنین افرادی در دنیایی غیرواقعی بسر می‌برند که تنظیم هیچ‌گونه نقشه و برنامهٔ درازمدت در آن عملی نیست. آنچه می‌کنند تقلیدی از درگیری با زندگی است، ولی اگر زبان و بیانشان اجازه می‌داد، ممکن بود نشان بدهند که صمیمانه می‌خواهند درگیر شوند.

1. Lipovetsky, op.cit., pp. 224–7.
2. Ibid., pp. 235–6.

۵.۲. رشک و رقابت

وقتی افراد در قیود ناشی از نظم اجتماعی و اخلاقی تردید می‌کنند و هیچ چیز دیگری را جز منافع خودشان به‌حساب نمی‌آورند، در معرض خطر هرج‌ومرج قرار می‌گیرند. غرض از این سخن، دست‌کم گرفتن قیود و مرجعیت خودسرانه‌ای نیست که افراد سر زیر بار آن می‌زنند. فقط باید متوجه بود که اگر بخواهند همچنان در راه تأمین منافع متقابل با هم کار کنند، لازم است به‌توافق برسند که چه قواعدی باید بر انگیزه‌هایشان حاکم باشد. اگر هیچ ملاحظهٔ دیگری را هم به‌حساب نگیرند، فقط برای اینکه بتوانند به‌تعقیب منافع سنجیده و درازمدت خویش بپردازند، باید بر سر حداقلی از خیر مشترک توافق کنند.

منافع مذکور نباید صرفاً از این نظرگاه محاسبه شود که چه چیز بیشترین فایده را می‌رساند. پیشتر اشاره کردیم که زیان این روش محاسبه، احساس انزوا و تنهایی و درماندگی است. اکنون می‌پردازیم به‌میل به‌قدرت و پدیدار رشک و حسد که آن نیز روش ذکرشده را با محدودیت مواجه می‌کند. بعضی کسان اگر ببینند خودشان در وضعی بهتر از دیگران قرار می‌گیرند، هیچ ناخشنود نخواهند بود که مشاهده کنند همه وضعشان بدتر می‌شود. به‌نظر ایشان معلوم نیست کوشش برای افزودن مال و ثروت خویش عقلایی‌تر از تلاش به‌منظور غلبه بر دیگران باشد.

ژیرار نشان داده است[1] که رشک و رقابت ممکن است به کوچکترین بهانه‌ای پدید بیاید. یکی از جنبه‌های مهم مکانیسم اجتماعی مهارکنندهٔ رشک و رقابت، افتراق نقشها و منزلتهای افراد است. مردم‌شناسان اجتماعی یادآور شده‌اند که این افتراق لازم نیست فقط بین سطحهای بالاتر و پایینتر پیش بیاید، بلکه ممکن است میان اشخاص همرتبه نیز روی بدهد. جوامع سنتی برای هرکسی حقوق و تکالیف و مسؤولیتها و قیدهای خاصی معین می‌کنند و بدین وسیله کمتر مناسبتی برای رویارویی و منازعه باقی می‌گذارند. بعکس، جوامع لیبرال و تساوی‌طلب، اساس را از جهت نظری بر این قرار می‌دهند که همه می‌توانند آرزوها و بلندپروازیهای یکسان داشته باشند و از این طریق عرصه را برای رقابت بر سر کسب افتخار و لذت و شغل و کالاها و خدمات باز می‌گذارند. آزادی رقابت موجب تقویت عزم و اراده به‌پیشی گرفتن از دیگران می‌شود. هر چیزی که مطلوب یک نفر است ــ مانند

1. R. Girard, *Mensonge romantique et verité romonesque,* Grasset, 1961.

مدارج علمی و فنی و اتومبیل و همبستران زیبا و افتخار و خلاصه هر چیزِ اسباب امتیاز ـ مطلوب دیگران نیز واقع می‌شود. مردم تنها به‌چیزی اهمیت می‌دهند که دنیایی که به‌آن تعلق دارند و در ارزیابیهای آن شریکند، برای آن ارزش قائل باشد. هرچه مطلوب واقع شود، بالقوه هدف رقابت است و، به‌محض ظهور رقابت، کمیاب می‌شود. به‌این جهت است که اقتصاد بازار آزاد در عین تولید ثروت، کمبود نیز بوجود می‌آورد[1]. در همان‌حال که سخن از برابری و آزادی و برادری در میان است، معارضه و بغض نیز پا به‌میدان می‌گذارد. اقتضای برادری این است که برادران با یکدیگر برابر نباشند تا در رشک بردن به‌یکدیگر آزاد باشند.

ژان پیر دوپویی[2] ضمن اظهار نظر دربارهٔ کتاب ژیرار، متذکر شده است که میل به‌تقلید از دیگران در عصر رمانتیسم به‌اوج رسید که همه مدعی بودند شخصیتی یگانه و مختص به‌خود دارند. افراد بورژوازی در آن زمان، تازه امتیازات مربوط به«رژیم سابق» را از میان برداشته بودند و با حرارت هرچه تمامتر می‌کوشیدند امتیازات تازه‌ای جعل کنند و، برای اینکه ثابت کنند هریک شخصیتی بی‌همانند و مستقل دارند، سخت با یکدیگر به‌رقابت افتاده بودند. ولی تنها کاری که در آن موفق شدند، پیروی از پسند و سلیقهٔ روز بود. افراط در تظاهر به‌استقلال رأی و فردیت، موجد نوعی حس تهیگی و پوچی شد، و بورژوازی برای گریز از این احساس، به‌تکاپو افتاد که با تقلید از آنچه بدان رشک می‌برد و در نظرش ستوده بود و با مصرف آنچه میل به‌مصرف آن داشت، دیگران را به‌رشک و ستایش برانگیزد. این خودشیفتگی، به‌تنهایی و سرخوردگی و رشک و حسد انجامید. خودشیفتگان چون نمی‌توانستند همه چیز داشته باشند، خویشتن را هیچ می‌دیدند. دیگر نمی‌توانستند جایگاهی مستقر در میان دیگران داشته باشند، و به‌فرض هم که می‌توانستند، ناچار بودند تظاهر کنند که به‌آن خرسند نیستند. دوپویی بتأکید می‌گوید که «آنچه ما به‌آن 'فردگرایی' نام می‌دهیم، دروغی بیش نیست و یکی از ارزشها محسوب نمی‌شود.»[3]

در آنچه گذشت، برای ذکر شواهدی از پریشانیها و تناقضهای مولود فردگرایی،

---

1. F. Hirsh, *Social Limits to Growth*, Harvard University Press, 1978.

2. P. Dumouchel, J. P. Dupuy, *L'enfer des choses. René Girard et la logique de l'économie*, Editions du Seuil, 1979.

3. Ibid., p. 128.

تنها به‌اجمال دربارهٔ مسألهٔ پس کشیدن به‌درون و رشک و رقابت بحث کردیم. ممکن بود از آثار دیوید ریسمن[1] و لویی دومون[2] نیز ذکری به‌میان آوریم. اما تصویری که ارائه دادیم خود به‌حد کافی تیره و غم‌انگیز بود و نیازی به‌اطالهٔ کلام نداشت. منتها باید تأکید کرد که توانگر و تنگدست و قدرتمندان دارای مقام مستقر و بزهکارانی که جایگاهشان تنها با رجوع به‌درماندگی و عجزشان تعیین می‌شود، در ایجاد پریشانی اجتماعی سهم یکسان ندارند.

۶.۲. شرط ایجاد نظم لیبرال

غرض ما دفاع از جوامع سنّتی یا «رژیم سابق» یا تاریک‌اندیشی نیست. اما معتقدیم ممکن است نظمی پایدار ایجاد کرد که افراد آزادمنش در آن به‌یکدیگر بپیوندند و بدون ترک تصویری که مجتمعاً از خویشتن در ذهن دارند و بدون دست شستن از سنّتهای اخلاقی خویش، به‌بررسی و نقد و سنجش آن سنّتها بپردازند. بدون شک این امکان هست که کسی بدون رها کردن انگیزه‌ها و رسوم اساسی خود، دربارهٔ آنها پرسش کند. برخلاف آنچه ممکن است از بحث ما دستگیر شده باشد، نظم اجتماعی و اخلاقی برای اینکه پذیرفته شود، لازم نیست مصون از هرگونه سؤال و تردید باشد.

فیلسوفان به‌این جهت می‌گویند آزادی ضرورتاً وابسته به‌وضع است که معتقدند آزادی نه‌تنها قائم به‌وسایل و امکانات موجود در هر زمان، بلکه همچنین مشروط به‌انگیزه‌ها و ارزشهاست. آزادی هیچ حق ویژه‌ای ندارد که به‌موجب آن حاکم بر ارزشها باشد. آزادی، ارزشها را نیز همراه با فرهنگ جامعه به‌ارث می‌برد یا در محیطی خاص به‌کشف آنها کامیاب می‌شد. ولی ممکن است خواسته و دانسته ارزشها را به‌خود اختصاص دهد و در راه مقاصد خود بکار ببرد[3]. به‌همین وجه، افراد جامعه ممکن است بر پایهٔ رسوم و عادات و نیازها و خواستها و امیدهایی که از پیش در آنها سهیم بوده‌اند، به‌طور ارادی بر سر میزانهای رفتار و خیر مشترک خود

---

1. David Riesman, *The Lonely Crowd,* Yale University Press, 1959.

2. Louis Dumont, *Homo aequalis. Genèse et épanouissement de l'idéologie economique,* Gallimard, 1977.

۳. آزادی حتی هنگامی که صرفاً از فرصتها و وسایل موجود بهره می‌جوید، ممکن است انگیزه‌ها و ارزشها را به‌خود اختصاص دهد و در راه مقاصد خود بکار ببرد، ولو فرصتها و وسایل مذکور شامل انگیزه‌ها و ارزشهایی باشند که آزادی در آنها شریک نیست.

به‌توافق برسند. برای نیل به‌مقصود، باید پس از نقد و سنجش، به‌رهبری سیاسی معینی اعتماد کنند که زمینه‌های درخور توافق را به‌آنان پیشنهاد کند. هیچ جامعه‌ای آنچه را سبب تداوم پیوستگی و انسجام آن می‌شود از خود اختراع نمی‌کند؛ اما می‌تواند آنچه را نخست سبب اتفاق آن می‌شود خود برگزیند، البته مشروط بر آنکه از مراحل لازمی که به‌آنها اشاره شد، گذر کرده باشد.

۷.۲. نبود خیر مشترک

امروزه در این بی‌رسمی، خشونت پیش‌بینی‌ناپذیر و بلهوسانه‌ای که پیشتر ذکر آن گذشت، نشانهٔ مشکلی عمومی‌تر است و آن، دشواری سازش به‌منظور زندگی کردن با هم است، به‌نحوی که افراد یکدیگر را به‌حساب بگیرند. این گفته آنچنان پیش‌پاافتاده می‌نماید که نیازمند شرح بیشتر است.

فردگرایی لیبرال به‌قسمی که بویژه در ایالات متحد امریکا رونق دارد، دموکراسی را مبتنی بر رقابت بین گروههای فشار می‌بیند. وقتی چنین گروهها از یکی از احزاب ملی یا فلان ایده‌ئولوژی سیاسی پشتیبانی می‌کنند، هدفشان پیشبرد مقاصد خودشان است، نه کمک به‌آن حزب یا ایده‌ئولوژی. حتی انجمنهایی که برای دفاع از حقوق مدنی شهروندان تشکیل شده‌اند، عملاً به‌صورت گروههای فشار رفتار می‌کنند. هریک از اصل و آرمان خویش دفاع می‌کند و دیگران را نادیده می‌گیرد، مگر آنکه چند گروه برای رأی دادن به‌لوایح مورد نظر یکدیگر، با هم توافق کنند و بدین وسیله بر سر بعضی مسائل جداگانه، به‌طور تاکتیکی، متحد شوند.

در ایالات متحد امریکا، و به‌نحو روزافزون همچنین در کانادا، گروهها یا افرادی که به‌منظور تأمین رفتار منصفانه به‌دادگاهها مراجعه می‌کنند، در واقع می‌خواهند بعضی حقوق فردی به‌رسمیت شناخته شود که، به‌نظر ایشان، دارای جنبهٔ مطلق است. اینگونه گروهها یا افراد مشغول مبارزه در راه اصلاحات اجتماعی گسترده نیستند؛ در پی یافتن راههای قابل قبول سازش در مورد فلان برنامهٔ دولت نیستند؛ پیچیدگی مسائل اجتماعی را به‌حساب نمی‌آورند. حوزهٔ مشاهداتشان طوری است که نمی‌توانند دورتر را ببینند. به‌قوهٔ قضائیه اعتماد دارند ولی به‌قوای مجریه و مقننه، به‌رغم انتخابی بودن آنها، بی‌اعتمادند. ادعا می‌کنند که باید در اِعمال قدرت شریک باشند اما تصورشان از مصالح عامه بسیار محدود است. بعضی از

پژوهندگان گفته‌اند که نوعی سیاست فرقه‌ای در حال ظهور است[1]، و برخی معتقدند که مردم به‌انبوهی از اقلیتها تقسیم شده‌اند.[2]

در همان‌حال، انواع فرقه‌گراییها و بنیادگراییهای مذهبی، چه در جوامع لیبرال و چه در سایر جوامع، پدید آمده است که روزبروز به‌اهمیتشان افزوده می‌شود. گویی مردم دیگر به‌بحث دربارهٔ ارزشها معتقد نیستند؛ گویی بر این گمانند که کافی است کسی برای معتقد کردن خودش و دیگران، صرفاً به‌بعضی امور ابراز اعتقاد کند؛ گویی صرف اعلام‌ایمان‌به‌چیزی، برای‌اثبات صحت و اعتبار آن و دگرگون ساختن جهان کافی است.

خشونت جوانان محرومیت کشیده‌ای که دسته‌دسته در شهرها بلوا و غوغا راه می‌اندازند، البته عارضه‌ای هراس‌انگیز است. اما از سایر عوارض خطرناک ــ از این قسم تکیه بر ایمان محض و نادیده گرفتن عقل و استدلال، از این بی‌اعتبار کردن سیاست و تکالیف دموکراتیک، از این پافشاری یکجانبه بر حقوق و منافع فردــ هراس‌انگیزتر نیست. به‌سبب همین قسم ابراز خواست و ارادهٔ بی‌معنا و تهی از محتواست که هیچ قدمی در راه تغییر جامعه برداشته نمی‌شود، و در بعضی موارد مردم حتی عقب می‌نشینند و قدرت عمل سیاسی را از خویش می‌گیرند و بعد می‌خواهند به‌بهانهٔ اینکه این عمل اخلاقاً درست است آن‌را توجیه کنند. اینگونه ابراز خواست فردی، بالقوه منشأ بسیاری خشونتهاست؛ نفی کثرت‌گرایی یکی از ویژگیهای فاشیسم است؛[3] به‌معنای خودداری از نگاه کردن به‌جهان به‌نحوی است که دیگران به‌آن می‌نگرند؛ جهانی که می‌بینند جهانی ساختگی و افسانه‌ای است زیرا جهانی زاییدهٔ یک ذهن بتنهایی است.

۳. نتیجه

اگر بخواهیم اصل کثرت‌گرایی را بپذیریم و در قبال آن و در قبال بی‌رسمی ملازم با آن

---

1. M. Douglas and A. Wildavsky, *Risk and Culture. An Essay on the Selection of Technical and Environmental Dangers*, University of California Press, 1982, pp. 184–5.

2. C. Cairns, «Constitutional Minoritarianism,» in R. Watts and D. Brown (eds.), *Canada: The State of Confederation–1990*, Queen's University, Canada, pp. 71–96.

3. Sternhell, op.cit.; J. Pestieau, «Le facsime ne serait-il ni à gauche ni à droite? *A propos d'un livre de Sternhell,» Dialogue*, *Vol. 25, No. 2, pp. 167–178.*

قبول مسؤولیت کنیم، باید کاری کنیم که در مردم حس برخورداری از هدفهای مشترک و پذیرفتن تعهد نسبت به‌یکدیگر از نو پدید بیاید. این امر به‌نوبهٔ خود مستلزم اتخاذ روشی مبتنی بر نسبیگرایی است. هیچ راهی نیست که بتوانیم بدون آنکه قربانی فاشیسم شویم، به‌معصومیت گذشته بازگردیم و یقینهای مشترک را از نو بیافرینیم و جبههٔ مشترکی برای تعیین سرنوشت افراد ایجاد کنیم. راهی را که باید از آن بپرهیزیم، فاشیستها و متعصبان به‌ما نشان داده‌اند. برای اینکه کسی به‌مسألهٔ انزوای افراد در جامعه و شکاکیت و سرخوردگی اخلاقی بپردازد، لازم نیست احمق و خبیث باشد.[1]

زیاده‌رویِ ایده‌ئولوژیهای تساوی‌طلبانه موجب رؤیاهای محال و رشک و ناکامی می‌شود. باید با این زیاده‌رویها مخالفت کرد. تفاوتهای میان افراد بشر را باید پذیرفت.[2] مردم از لحاظ استعداد یکسان نیستند، ولی می‌توانند یکدیگر را همان‌طور که هستند محترم بشمارند و یاری دهند؛ می‌توانند تصدیق کنند که همه دارای حقوق برابرند و سیاستهایی بوجود آورند که بهترین وضع را برای همگان ایجاد کند.

و اما در مورد وصله‌های ناجور جامعه، یعنی کسانی که احساس طردشدگی می‌کنند و بنا را بر غوغا و بلوا می‌گذارند، باید به‌جای تشدید آن احساس در آنان، امکانات آموزشی و کنجی در جامعه در اختیارشان گذاشت. بسا که این روش اقتصادی‌تر از زیستن در ترس و وحشت از آنان و زندانی‌کردنشان از آب درآید. همچنین باید کاری کرد که به‌دلایل منطقی و عقلی جایی برای خود در جامعه پیدا کنند. باید راهی عملی پیش پایشان گذاشت که از وضع فعلی بیرون بیایند.

1. Pestieau, *L'espoir incertain*, pp. 26–29.
2. I. Illich, *Gender*, Pantheon Books, 1982.

دانیل شیرو

در ۱۹۸۹ در اروپای شرقی چه گذشت؟*

دنیا می‌داند که در ۱۹۸۹ کمونیسم در اروپای شرقی فرو ریخت و اتحاد جماهیر شوروی سوسیالیستی گام در راهی نهاد که ممکن است به‌معنای پایان کار سوسیالیسم باشد و حتی تمامیت ارضی آن کشور را به‌خطر بیندازد. اما دانستن این موضوع مساوی با آگاهی به‌علتهای آن واقعه نیست. به‌همین وجه، گرچه آثار استراتژیک انحلال پیمان ورشو و شورای کمکهای اقتصادی متقابل روشن است، همهٔ نتایج رویدادهای انقلابی مذکور به‌آن وضوح نیست.

نگریستن به«انقلاب ۱۹۸۹» از بسیاری جهات و زاویه‌ها امکان‌پذیر است. در این مورد نیز مانند دیگر رویدادهای بزرگ انقلابی ــ از قبیل انقلاب کبیر ۱۷۸۹ فرانسه و انقلابهای ۱۸۴۸ اروپا و انقلاب بلشویکی ۱۹۱۷ و انقلاب ۱۹۴۹ چین ــ از راه تحلیلهای اقتصادی و سیاسی و فرهنگی و اجتماعی تنها تا حدودی می‌توان به‌آنچه روی داده بینش حاصل کرد. همه‌چیز به‌هم گره خورده است ولی هیچ تحلیلی بتنهایی نمی‌تواند جمیع جنبه‌های اینگونه رویدادهای عظیم و بنیادبرانداز را دربر بگیرد. هنوز پس از دویست سال، مباحثه و مناظره بر سر انقلاب کبیر فرانسه ادامه دارد و امکان تعبیر و تفسیرهای تازه منتفی نیست. گرچه امروز پس از دو قرن، مناقشات سیاسی زاییدهٔ آن انقلاب تا حدی از حرارت افتاده است، اما نباید

---

* Daniel Chirot, «What Happened in Eastern Europe in 1989?» *The Crisis of Leninism and the Decline of the Left: The Revolutions of 1989*, ed. Daniel Chirot (Seattle & London: University of Washington Press, 1989), pp. 3–32.

[پانوشتهای مفصل و مآخذ کثیر این مقاله به‌منظور صرفه‌جویی در حجم کتاب حذف شد. خوانندگان متخصص و علاقه‌مند ممکن است به‌اصل نوشته با مشخصات بالا مراجعه کنند. (مترجم)]

فراموش کرد که بیش از یکصدوپنجاه سال داغ‌ترین مسأله در قلب صحنهٔ سیاسی اروپا و جهان بود.

از این‌رو، اگر رویدادهای ۱۹۸۹ دهها سال در آینده همچنان اساس بحثهای سیاسی و علمی شورانگیز باقی بماند، نباید در شگفت شویم. از این گذشته، باید افزود که مهمترین میدان مشاهده را دوره‌های انقلابی در اختیار علاقه‌مندان به‌مبحث دگرگونی اجتماعی می‌گذارند. بدیهی است کسی نمی‌تواند به‌تجربه‌های آزمایشگاهی مهارشده و متناسب با نیازهای پژوهشی خویش در این زمینه دست بزند. اما هر انقلابی در حقیقت به‌مثابهٔ آزمایش اجتماعی پهناوری است که گرچه متناسب با هدفهای تحقیقی طراحی نشده است و مسلماً مهار آن به‌دست کسی نیست، در عین حال نزدیکترین چیز به‌آزمایشهای علمی عمده‌ای است که به‌درک و فهم ما از جهان مادی و فیزیکی شکل داده‌اند. هیچ نوع رویداد تاریخی بخوبی انقلابهای بزرگ دریچه‌ای پیش چشم ما نمی‌گشاید که با نگریستن از آن به‌چگونگی عملکرد جوامع در درازمدت پی ببریم. رویدادهای ۱۹۸۹ اروپای شرقی نظم سیاسی بین‌المللی را در قالبی دیگر ریخته‌اند و، بنابراین، توجه و علاقهٔ فوری و شدید ما را جلب می‌کنند؛ اما گذشته از این، فرصتی بیمانند و ناگهانی در اختیار ما گذاشته‌اند که ببینیم حتی نظامهای اجتماعی بظاهر ثابت و پایدار چگونه شکست می‌خورند و فرومی‌ریزند.

علتهای اساسی

۱. مشکلات اقتصادی

واضحترین ولی بیقین نه یگانه دلیل فرو ریختن کمونیسم در اروپای شرقی ماهیت اقتصادی داشته است. نمی‌گوییم که این نظامها به‌معنای مطلق شکست خوردند. هیچ کشور اروپای شرقی، حتی رومانی، مانند اتیوپی یا برمه نبود که در چنگال گرسنگی دست و پا بزند و به‌شرایط اقتصادی بدوی و وضع بخور و نمیر رجعت کرده باشد. شاید اقتصاد چند کشور، بخصوص رومانی و تا حد کمتری لهستان، در آن جهت سیر می‌کرد، اما هنوز می‌بایست راهی دراز بپیماید تا به‌آن حد نزول کند. اقتصاد برخی کشورهای دیگر، مانند مجارستان و از آن بیشتر چکوسلواکی و آلمان

شرقی، شکست خورده بود، ولی فقط در صورتی که با معیار اقتصاد پیشرفته‌ترین کشورهای سرمایه‌داری سنجیده می‌شد. اینگونه کشورها در مقیاس جهانی اقتصادهایی توسعه‌یافته داشتند و به‌هیچ‌وجه فقیر نبودند. اتحاد شوروی نیز با وجود موارد فقر عمیق ناحیه‌ای و سطح زندگی بمراتب پایینتر از آنچه از ارقام تولید سرانهٔ آن برمی‌آمد، هنوز در اقتصاد و تکنولوژی قدرتی جهانی بود.

بسیاری از اقتصاددانان برجستهٔ کشورهای مورد بحث، بویژه در لهستان و مجارستان، معایب و کمبودهای اقتصادهای سوسیالیستی را تشریح کرده‌اند و، بنابراین، نیازی به‌ذکر جزئیات در اینجا نیست.

مشکل اصلی در حقیقت این بود که تصمیمهای مربوط به‌سرمایه گذاری و تولید عمدتاً، ولی نه کلاً، به‌جای اینکه بر اساس فشار بازار داخلی یا بین‌المللی گرفته شود، بر پایهٔ ارادهٔ سیاسی اخذ می‌شد. برای غلبه بر نیروی بازار داخلی ــ که مآلاً به‌معنای خواستها و تصمیمهای مصرف کنندگان و تولیدکنندگان بود ــ مقدار و بهای کالاها و خدمات به‌وسیلهٔ دستورهای اداری تعیین می‌شد. همچنین به‌منظور حذف نیروی بازارهای خارجی که امکان داشت در هدایت اقتصاد داخلی خلل ایجاد کند، بازرگانی خارجی با کشورهای پیشرفتهٔ جهان سرمایه‌داری محدود و بشدت مهار می‌شد، و این کار از طریق صدور دستورهای خودسرانه و حفظ پولهای غیرقابل تبدیل به‌ارزهای خارجی صورت می‌گرفت. در نتیجه، نیروی بازار محدود و مهار شد، اما یکی از آثار جنبی اجتناب‌ناپذیری که بوجود آمد این بود که در چنین شرایطی امکان سنجش اینکه کدام مؤسسه سودآورتر و کدام شیوهٔ تولید کارآمدتر است، از میان رفت، چرا که دیگر قیمت واقعی وجود نداشت.

بی‌کفایتی و ناکارآمدی اقتصادهای سوسیالیستی اندک‌اندک آشکار شد، اما به‌سبب پیوستگی نزدیک مدیران با دستگاه سیاسی حزبهای حاکم، بهسازی و اصلاح امکان‌پذیر نبود. مدیران، صرف‌نظر از کارآمدی مؤسسات تحت مدیریت خود، می‌توانستند با اعمال نفوذ، باز هم سرمایه‌های بیشتری را به‌سوی خویش جلب کنند. معیار موفقیت هر مدیر این بود که بیشتر تولید کند و تا حد امکان کارگران بیشتری را به‌کار بگمارد و از راههای سیاسی کاری کند که در مؤسسهٔ او بیشتر سرمایه گذاری شود، نه اینکه با کارآمدی افزونتر کالاهای باب بازار بیرون بدهد. این مدیران حتی با تصور سود به‌عنوان یکی از ملاکهای کارآمدی بیگانه بودند.

نتیجهٔ قهری اینگونه نظامها ایجاد کمبود در زمینهٔ کالاهای مطلوب بود. یکی از دلایل این امر، عدم کارآمدی در تولید بود که سبب می‌شد مقدار کالاهای مصرفی در کشورهایی که آنقدر از لحاظ گسترش صنعت جلو رفته بودند، پیوسته از آنچه انتظار می‌رفت کمتر باشد. دلیل دیگر، معیارهای ناپختهٔ سنجش موفقیت بر حسب مقدار تولید بود که خدمات اساسی و لوازم یدکی را دست کم می‌گرفت و با کمبودهایی که در زمینهٔ کالاها و خدمات تولیدی پراهمیت ایجاد می‌کرد، به‌خود جریان تولید آسیب می‌رسانید.

البته اصلاح و بهسازی در برخی زمینه‌ها، بویژه کشاورزی و پاره‌ای از خدمات، امکان‌پذیر شد (مهمترین موارد موفقیت یکی الغای نظام زراعت اشتراکی پس از ۱۹۷۶ در چین بود، و دیگری خصوصی کردن بعضی از خدمات و تولیدات کوچک کشاورزی در مجارستان). اما در صنایع، قدرت حزب کمونیست و مدیران وابسته به‌آن به‌حدی بود که هرگز هیچ‌گونه تغییر واقعی عملی نشد. از این گذشته، تعهد صمیمانهٔ نظام به‌حفظ اشتغال کامل و جلوگیری از افزایش بهای نازل مواد غذایی نیز مزید بر علت شد و بیشتر به کارآمدی لطمه زد.

اگر شالودهٔ کمونیستی نبود، هیچ‌یک از این امور کوچکترین معنایی نمی‌داشت. بعضی از منتقدان اقتصاد کمونیستی گفته‌اند که آن نظام اصولاً برخلاف عقل بود. البته اگر صرفاً از نظر اقتصادی بنگریم، این سخن ممکن است درست باشد، ولی توضیح نمی‌دهد که چنین نظامی چگونه اینهمه عمر کرد. راز قضیه این بود که عمل اقتصادی را مآلاً و در وهلهٔ اول ارادهٔ سیاسی موجب می‌شد، و این اراده بر جهان‌بینی منسجمی که لنین و استالین و سایر سران بلشویک بوجود آورده و پرورانده بودند استوار بود و سپس به‌دیگر رهبران کمونیستی سرایت کرد و سرانجام بر حدود دوسوم جمعیت جهان تحمیل شد.

لنین در ۱۸۷۰ به‌دنیا آمد و استالین در ۱۸۷۸ یا ۱۸۷۹. هردو تا بیست و چندسالگی موجودات سیاسی پخته‌ای شده بودند، یعنی در دورانی که پیشرفته‌ترین نواحی دنیا قلب اروپای غربی و ایالات متحد امریکا و ناحیهٔ رور بود و معجزات تکنولوژی مدرن، تازه در ایالتهای باختر میانهٔ امریکا، از پیتزبرگ و بافالو تا شیکاگو، آغاز به‌ظهور کرده بود. اتفاقی نیست که همین مناطق و نظایر آنها (از جمله

مراکز عمدهٔ صنایع فولاد و کشتی‌سازی در بریتانیا، یا مراکز ذغال سنگ و فولاد در شمال فرانسه و بلژیک) یکصد سال بعد ناحیهٔ صنایع زنگبزده و عقب‌افتاده و اتحادیه‌های کارگری غول‌آسا و مدیران بی‌ابتکار و محافظه‌کار و اداری‌مسلک شد. همچنین در همین مناطق بود که آلودگی صنعتی بیش از هرجا به‌محیط زیست آسیب می‌رسانید، و فشارهای سیاسی بالاترین مقاومتها را در برابر بازرگانی آزاد و بازارهای خارجی در کشورهای صنعتی پیشرفته نشان می‌داد. اما در ۱۹۰۰، این نواحی هنوز جایگاه پیشرفت و ترقی بود و، از نظر مردان بلندپرواز اهل کشوری بالنسبه عقب‌مانده مثل روسیه، مدلی ماندگار و درخور تقلید بشمار می‌رفت.

لنین و استالین و سایر روشنفکران و رهبران بلشویک، مانند تروتسکی و کامنف و زینوویف و بوخارین و بسیاری دیگر، معتقد بودند که آنچه باید مآلاً از آن تقلید کنند همین است، و احساس می‌کردند که با برنامه‌ریزی سوسیالیستی زودتر و بهتر به‌مقصود خواهند رسید تا با تکیه بر نیروهای بیرحم و بی‌ثبات بازار. با وجود ناکارآمدیهایی که در ذات سوسیالیسم سرشته شده، این مردان شگفت‌انگیز آینده‌نگر ــ بخصوص استالین ــ سرانجام موفق شدند. تراژدی کمونیسم درست در موفقیتی بود که بدست آورد، نه در شکستی که خورد. استالین چارچوبی از نهادها بوجود آورد که، به‌رغم همهٔ دلایل منطقی، عاقبت اتحاد شوروی را بزور به کامیابی رسانید. هنگامی که دههٔ ۱۹۷۰ فرا رسید، اتحاد جماهیر شوروی سوسیالیستی صاحب پیشرفته‌ترین اقتصاد متعلق به‌اواخر قرن نوزدهم و بزرگترین و بهترین و انعطاف‌ناپذیرترین صنایع زنگزدهٔ جهان شده بود. مثل این بود که اندرو کارنگی[۱] زمام امور امریکا را بدست گرفته باشد و بزور آنرا به‌صورت نسخهٔ بدل شرکت فولادسازی یو. اس. استیل[۲]، منتها بمراتب بزرگتر، درآورده باشد، و مدیرانی که در اوایل قرن بیستم آن شرکت را می‌گرداندند هنوز امریکا را در دهه‌های ۱۹۷۰ و ۱۹۸۰ اداره کنند!

---

۱. Andrew Carnegie (۱۹۱۹ــ۱۸۳۵). یکی از بزرگترین صاحبان صنایع فولاد امریکا. (مترجم)

۲. U. S. Steel. یکی از بزرگترین شرکتهای فولاد امریکا که کارنگی در ۱۹۰۱ آنرا ضمیمهٔ صنایع خود کرد. (مترجم)

برای درک اینکه چنین وضعی چقدر مضحک و بی‌منطق است، لازم است به‌عقب برگردیم و نگاهی تاریخی به‌سیر تحولی سرمایه‌داری بیفکنیم. تا امروز پنج عصر صنعتی وجود داشته است که در هریک از آنها غلبه با مجموعهٔ کوچکی از صنایع «دارای تکنولوژی بالا» در یکی از پیشرفته‌ترین بخشهای جهان بوده است. ویژگی هریک از این عصرهای پنجگانه، رشد و نوآوری سریع و خارق‌العاده در بخشهای اصلی و، در پی آن، رشد کندتر و سرانجام رکود نسبی و سرریز تولید و رقابت روزافزون و کاهش سود و بحران در همان بخشها بوده است. کارل مارکس دقیقاً بر اساس مشاهدهٔ ظهور و سقوط نخستین عصر صنعتی نتیجه گرفت که سرمایه‌داری عاقبت فروخواهد ریخت. اما هربار تکنولوژیهای جدید پدید آمده‌اند و بر همهٔ پیش‌بینیهای گذشته دربارهٔ کاهش تدریجی و اجتناب‌ناپذیر سود و دوقطبی شدن جوامع سرمایه‌داری به‌صورت عدهٔ انگشت‌شماری مالک ثروتمند و تودهٔ عظیمی تولیدکنندهٔ فقیر، قلم بطلان کشیده‌اند.

این پنج عصر صنعتی و تاریخهای تقریبی آغاز و پایان آنها بدین شرح بوده‌اند:

۱) عصر نخ و نساجی که غلبه در آن با بریتانیا بود و از حدود دهۀ ۱۷۸۰ تا دهۀ ۱۸۳۰ به‌درازا کشید؛

۲) عصر آهن و راه‌آهن که باز چیرگی در آن با بریتانیا بود و از دهۀ ۱۸۴۰ تا اوایل دهۀ ۱۸۷۰ طول کشید؛

۳) عصر فولاد و شیمی آلی که همچنین شاهد پیدایش و گسترش صنایعی بر پایهٔ تولید و کاربرد ماشین‌آلات برقی بود و از دهۀ ۱۸۷۰ آغاز شد و تا جنگ جهانی اول که اقتصاد امریکا و آلمان به‌تفوق رسید، ادامه داشت؛

۴) عصر اتومبیل و پتروشیمی، از دهۀ ۱۹۱۰ تا دهۀ ۱۹۷۰، که اقتصاد امریکا در آن به‌سیطرهٔ بلامنازع دست یافت؛ و

۵) عصر الکترونیک و انفورماتیک و بیوتکنولوژی که از دهۀ ۱۹۷۰ آغاز شده است و یقیناً مدتها تا نیمهٔ اول قرن بیست‌ویکم نیز ادامه خواهد داشت.

هنوز روشن نیست که در این عصر آخر دقیقاً چیرگی با اقتصاد کدام کشور خواهد بود؛ ولی مسلم اینکه ژاپنیها و مردم اروپای غربی بسیاری مراحل را برای گرفتن جای امریکا پشت سر گذاشته‌اند.

گذر از هر عصر به‌عصر بعد همواره دشوار بوده است. سبب بسیاری از رکودها و کسادها و آشوبهای سیاسی را از دههٔ ۱۸۲۰ تا دههٔ ۱۸۴۰ و در دهه‌های ۱۸۷۰ و ۱۸۸۰ و ۱۹۲۰ و ۱۹۳۰ می‌توان در معضلات ناشی از گذر از یک عصر به‌عصر دیگر جستجو کرد. جنگ جهانی اول ــ یا به‌سخن دقیقتر، مسابقهٔ دیوانه‌وار تسخیر مستعمرات در اواخر قرن نوزدهم و مسابقهٔ تسلیحاتی در اروپا، بویژه در زمینهٔ نیروی دریایی میان آلمان و بریتانیا ــ بدون شک حاصل تغییر موازنهٔ اقتصادی در اروپا بود. جنگ جهانی دوم از این سرچشمه گرفت که نتیجهٔ جنگ جهانی اول خشنودکننده نبود و در دهۀ ۱۹۳۰ آن رکود اقتصادی بزرگ پیش آمد. بنابراین، ضربه‌های محصول آخرین گذر به‌عصر پنجم تاکنون در مقایسه با چنین پیشینه‌ها بنسبت ملایم بوده است. در گذشته، هربار به‌سبب مشکلات ناشی از گذر به‌عصر بعد، بسیاری پیش‌بینیها دربارهٔ سقوط قریب‌الوقوع سرمایه‌داری صورت می‌گرفت که در آن هنگام معقول به‌نظر می‌رسید. اکنون این تاریخچهٔ مختصر اقتصادی باید با رویدادهای سال ۱۹۸۹ ارتباط داده شود.

مدل شوروی ــ یعنی مدل لنینیستی ـ استالینیستی ــ بر خصوصیات سومین عصر صنعتی پی‌ریزی شده بود، یعنی عصری که در آن، نوید ایجاد کارخانه‌های عظیم و دودزای شیمیایی و ذوب آهن و برق و کوچ دسته‌جمعی روستاییان به‌شهرهای نوبنیاد صنعتی چشم سران بلشویک را خیره کرده بود و هوش از سرشان می‌ربود. حزب کمونیست اتحاد شوروی بزودی پی برد که ساختن چنین جهانی، بویژه با توجه به‌خودداری سرسختانهٔ روستاییان و کارگران از تحمل سختیهای موجود به‌امید مدینهٔ فاضلهٔ صنعتی آینده، کار آسانی نیست. اما استالین حزب کمونیست را متقاعد کرد که چنین رؤیایی بقدری صحیح است که به‌پرداختن هر بهایی در ازای رسیدن به‌آن می‌ارزد. بهای لازم پرداخته شد و آن رؤیا ــ یا مدل ــ به‌حقیقت پیوست.

همین مدل بعدها به‌اروپای شرقی نیز تحمیل شد. البته عامهٔ مردم اروپای شرقی به‌ضرب و زور به‌گردن نهادن به‌این مدل وادار شدند، اما باید افزود که کمونیستهای محلی که بسیاری از آنان تنها یک نسل از استالین کوچکتر بودند، به‌طیب خاطر آن‌را پذیرفتند. اهالی کشورهای عقب‌مانده بخصوص در رؤیای

استالین شریک بودند. در رومانی، چائوشسکو تا واپسین روز زمامداری دست از آن برنداشت، و تعبیری که از آن می‌کرد بر تجربه‌های جوانی او در دهۀ ۱۹۳۰ استوار بود که کشورش نتوانسته بود به‌نحو خرسندکننده و یکدست کاملاً به‌صنعت گستری کامیاب شود. معمولاً به‌سبب اینکه چین کشوری عمدتاً کشاورزی بوده، درک نمی‌کنیم که مائو نیز همین رؤیا را در سر می‌پرورانده است. امروز آخرین کسی که هنوز به‌این الگو عمل می‌کند، متحد چائوشسکو از لحاظ ایده‌ئولوژی، کیم ایل سونگ است.

در اتحاد شوروی و نواحی عقب‌ماندۀ اروپای شرقی و مناطقی در چین (بویژه در کرانۀ اقیانوس و منچوری) که از پیش تا حدی صنعتی شده بودند و در کرۀ شمالی، مدل مورد بحث مفید واقع شد زیرا اولاً عدۀ کثیری روستایی وجود داشتند که می‌شد آنان را جذب نیروی کار کرد، ثانیاً این نوع اقتصاد مستلزم تمرکز عظیم سرمایه در مؤسسات غول‌آسا و متمرکز بود، ثالثاً تکنولوژی لازم برای اینگونه کارها از پیش آماده بود، و رابعاً اهمیت کالاهای تولیدی در این مرحله به کالاهای مصرفی می‌چربید. (همچنین باید به‌خاطر داشت که صنعت گستری در همۀ این نواحی پیش از کمونیسم آغاز شده بود، خواه به‌دلیل ابتکار افراد محلی همچون در روسیه و بیشتر اروپای شرقی، و خواه به‌سبب سرمایه گذاری ژاپنیها در مستعمرات آن کشور مانند کرۀ شمالی و منچوری).

باید اینجا به‌اجمال یادآور شوم که مدل ذکرشده بخصوص برای اقتصادهای بسیار عقب‌ماندۀ فاقد هرگونه شالودۀ صنعتی، فاجعه‌زاست، و صرف‌نظر از هر نتیجۀ مطلوبی که در آسیای شرقی و اروپا داده باشد، وقتی در افریقا یا هندوچین آزموده شده، چیزی جز مصیبت به‌بار نیاورده است.

مدل استالینیستی ممکن است در ایجاد «سومین عصر» اقتصاد صنعتی موفقیتهایی پدید آورده باشد، ولی هرگز با چهارمین عصر صنعتی ـ یعنی عصر تولید اتومبیل و کالاهای مصرفی برقی و رشد خدمات مصروف تر و خشک کردن بخش بزرگی از جمعیت ـ سازگار نبوده است. اینکه هنوز مردم حتی در دهه‌های ۱۹۵۰ و ۱۹۶۰ مدل شوروی را دست می‌انداختند و مسخره می‌کردند، به‌دلیل همین کمبود شدید اینگونه تجملات و خدمات بود. در مقابل، شورویها و مؤمنان

به‌مدل استالینیستی ـ لنینیستی پاسخ می‌دادند: بسیار خوب، ما قبول داریم که به‌میل مصرف کنندگان لوس و ننر رفتار نکرده‌ایم، ولی درعوض شالوده‌ای برای قدرت صنعتی و نظامی ریخته‌ایم و کارخانه‌های برق و ذوب آهن آنچنان عظیمی ساخته‌ایم که برای ایجاد اقتصادی به‌نیرومندی اقتصاد امریکا کافی است.

ولی، افسوس! برای مدل شوروی، رسیدن به‌پنجمین عصر حتی از عصر چهارم هم دشوارتر از آب درآمد. مؤسسات کوچک، دگرگونیهای بسیار سریع، توجه مفرط به‌نیازهای مصرف کننده، تکیه بر تفکر آفریننده و نوآوری: اینها درست همان چیزهایی بود که در مدل استالینیستی وجود نداشت. البته در بسیاری از صنایع زنگزدهٔ امریکا و اروپای غربی ـ مانند صنایع اتومبیل‌سازی و شیمیایی و فولاد ـ نیز وجود نداشت. چنین بخشهایی از صنعت در همان‌حال که در آخرین سنگر با رقیبان خارجی و دگرگونیهای تکنولوژیک می‌جنگیدند، بناچار می‌کوشیدند با شرایط سازگار شوند چون فشار بازار به‌پایه‌ای رسیده بود که ایستادگی در برابر آن امکان نداشت. قدرت سیاسی این بخشها بسیار زیاد بود، ولی در جوامع سرمایه‌داری به‌حدی نمی‌رسید که بر بازار جهانی چیره شود. در مورد شوروی، اینگونه صنایع چون در پناه حزب بودند و بنیاد هرچیزی تلقی می‌شدند که کمونیسم بوجود آورده بود، دست‌کم تا بیست سال بعد قادر به‌ایستادگی شدند. حاصل سالهای حکومت برژنف دقیقاً همین بود که با عزم جزم و به‌هر وسیلهٔ ممکن از رها کردن این مدل متعلق به‌قرن نوزدهم که کمونیستها با آنهمه کار و زحمت به‌تقلید از آن پرداخته بودند، جلوگیری کند. بنابراین، عقب‌ماندگی نسبی صنایع مورد بحث که قبلاً فقط اسباب خنده و تفریح بود، در دهه‌های ۱۹۷۰ و ۱۹۸۰ به‌مرحله‌ای خطرناک رسید. ناگهان شورویها و اروپاییهای شرقی (از جمله چکها و مردم آلمان شرقی) در دههٔ ۱۹۸۰ خویشتن را صاحب توده‌ای از پیشرفته‌ترین صنایع آلودگی‌زا و پرضایعه و انرژی‌طلب و انعطاف‌ناپذیر متعلق به‌اواخر قرن نوزدهم و اوایل قرن بیستم دیدند که مجتمع صنعتی زنگزده‌ای بیش نبود.

ولی تصویر کلی حتی از این هم بدتر بود. مسأله تنها به‌حفظ مدلی کهنه و عقب‌مانده و انعطاف‌ناپذیر و مانع پیشرفت کافی ختم نمی‌شد. سایر عیبها و نقصهای سوسیالیسم نیز به‌آن افزوده می‌شد. تلاش برای سد کردن راه بازار جهانی

و بی‌اطلاع ماندن از آنچه در جهان موفقتر سرمایه‌داری می‌گذشت، بتدریج توانفرساتر می‌شد و همچنین کم‌کم خطر بیشتری ایجاد می‌کرد زیرا به‌ژرفای عقب‌ماندگی می‌افزود. از اینها گذشته، آنچه در نخستین مراحل کمونیسم، هنگام نشاط و آرمانخواهی سران کمونیست و شوق به‌ساختن جهانی بهتر، امکان‌پذیر بود، دیگر در مرحلهٔ آگاهی روزافزون به‌شکست مدل کمونیستی و بدبینی و ناباوری متزاید، کارگر نمی‌افتاد.

در سالهای حکومت برژنف، رهبران شوروی و اروپای شرقی به‌مشکلات روزافزون خویش آگاهی یافتند و بیشتر اوقاتشان صرف جستن چاره‌هایی می‌شد که به‌هرحال عناصر کلیدی حکومت حزبی و قدرت شوروی و نفوذ و مزایای طبقهٔ حاکمهٔ جدید نیز در آنها ملحوظ شود. شورویها به‌رژیمهای وابسته به‌خود در اروپای شرقی دستور دادند که مشکلات خویش را با ورود به‌بازارهای غربی حل کنند. هدف تنش‌زدایی با غرب در واقع همین بود و چین نیز بعد از ۱۹۷۸ پیرو همین راه شد، یعنی وام گرفتن و خرید تکنولوژی پیشرفته و سپس فروش به‌غرب به‌منظور بازپرداخت وامها. اما چنانکه می‌دانیم، این سیاست کارگر نشد. نظامهای استالینیستی بیش از حد خشک و جامد شده بودند. مدیران در برابر تغییرات واقعی ایستادگی می‌کردند و درعوض می‌کوشیدند از طریق اعمال نفوذ سیاسی، باز هم سرمایه‌های بیشتری را به‌طرف مؤسسات کهنه و شیوه‌های تولیدی برافتادهٔ خویش جلب کنند. همچنین در برخی موارد، بویژه در لهستان و مجارستان، از وامهای خارجی به‌منظور خرید کالاهای مصرفی و خرسندکردن مردم، و برای جلوگیری از زوال بیشتر مشروعیت رژیمهایی استفاده شد که نیرو و نشاط جوانی را از دست داده بودند و صرفاً آلت دست نیرویی اشغالگر و عقب‌مانده تلقی می‌شدند. این کار ادامه داشت تا هنگامی که موعد بازپرداخت وامها فرا رسید و قیمتها بناچار افزایش داده شد. در جوامعی که تجربهٔ بازار آزاد وجود نداشت، ناگزیر تنها واکنش در برابر افزایش قیمتها، بی‌ثباتی سیاسی بود. چنین واقعه‌ای بخصوص در لهستان روی داد، ولی در مجارستان (و چین) نیز به‌صورت مشکلی بالقوه درآمد زیرا میان طبقهٔ محدودی از سوداگران و سرمایه‌گذاران کوچک و بقیهٔ جمعیت شهری که هنوز به‌اقتصاد سوسیالیستی وابسته بود نابرابریهای اجتماعی روزافزون و بسیار نظرگیر

ایجاد کرد. (عده‌ای از اقتصاددانان، از جمله اقتصاددان معروف مجار، یانوش کورنای[1]، توضیح داده‌اند که چرا در اقتصادهایی که کمبود حکمفرماست، آزاد شدن بخشی از بازار سبب پدید آمدن شبه‌انحصارات و انباشت سریع سود می‌شود و این سود به‌جیب سوداگران و سرمایه گذارانی می‌رود که تقاضای کلانی را که مدتها از بروز آن جلوگیری می‌شده است، برمی‌آورند.)

آنچه نخست یک‌سلسله اصلاحات معقول به‌نظر می‌رسید، بسرعت واپسین نفس کمونیسم اروپایی از کار درآمد. اصلاحات، جمود و خشکی استالینیسم را از میان نبرد و فقط موجب گسترش بیشتر بدبینی و ناباوری و سرخوردگی شد و فساد را بدتر کرد و دروازه‌های جهان کمونیستی را به‌روی سیل اندیشه‌های غربی سرمایه‌داری و معیارهای مصرف گرایانه گشود و، از آن مهمتر، مشکلی بزرگ به‌نام بدهیهای خارجی بوجود آورد. در چنین وضعی، یگانه رهبر اروپای شرقی که در انطباق کامل با روش همیشگی خویش عمل کرد چائوشسکو بود. ولی نه استالینیسم اصولی رومانی کارگر افتاد، نه اصلاحات نیم‌بند مجارستان، و نه تردید و دودلی و روشهای غیرمنسجم لهستان.

۲. علتهای سیاسی و اخلاقی دگرگونی

درک مشکلات اقتصادی بدون شک دارای جنبهٔ اساسی است، اما آنچه براستی کمونیسم را در اروپای شرقی برانداخت دگرگونی جوّ اخلاقی و سیاسی آن سامان بود. بهترین راه برخورد با این مسأله از طریق مفهوم قدیمی مشروعیت است. انقلابها هنگامی روی می‌دهند که نه‌تنها خواص، بلکه بخش مهمی از عامهٔ مردم ــ بویژه روشنفکران و همچنین افراد عادی ــ اعتماد خویش را به‌اعتبار اخلاقی نظام اجتماعی و سیاسی کشور از دست داده باشند.

بجز در پایان جنگهای مصیبت‌بار، هرگز هیچ کشور صنعتی پیشرفته‌ای نبوده که مشروعیت اساسی نظام در آن نابود شده باشد. درست است که پس از جنگ جهانی اول در آلمان، در ۱۹۴۰ در فرانسه، و در ۱۹۴۵ در آلمان و ژاپن، برخی

1. János Kornai

مسائل بنیادی و جدی مطرح شد، ولی هیچ انقلابی در آنها به‌پیروزی نرسید. خنده‌آور است که کسی مدعی شود مشکلات اقتصادی اروپای شرقی در دههٔ ۱۹۸۰ همپایهٔ بحرانهای عظیم ناشی از شکست در جنگهای بین‌المللی بود. بیسابقه است که جایی در زمان صلح و ثبات نسبی و در جوامعی بهره‌مند از احساسات نیرومند ملی و به‌رغم ادامهٔ کارکرد تأسیسات زیربنایی و با وجود نیروهای پلیس و ارتش و تشکیلات حکومتی و بدون تجاوز خارجی یا بحرانهای بین‌المللی یا جنگهای داخلی یا قحطی و حتی رکود اقتصادی، اینگونه اوضاع انقلابی پدید آمده باشد. هرقدر هم فهرست مشکلات اقتصادی دراز باشد، باز برای توضیح علت این امر کافی نیست.

برای اینکه ببینیم این فقدان مشروعیت چگونه پیش آمد، باید برگردیم به‌آغاز. از اواسط تا اواخر دههٔ ۱۹۴۰، کمونیسم حتی در جاهایی مانند سراسر اروپای شرقی که بزور تحمیل شده بود، دست‌کم در میان کادرها و گروه بزرگی از جوانان آرمانخواه از مشروعیت شایان توجه برخوردار بود. عملکرد سرمایه‌داری در دههٔ ۱۹۳۰ ضعیف به‌نظر می‌رسید، دموکراسیهای لیبرال اروپا نتوانسته بودند بموقع جلو هیتلر را بگیرند، و استالین بظاهر اتحاد شوروی را نجات داده بود. ادعای اینکه مارکسیسم-لنینیسم موج «مترقی» و اجتناب‌ناپذیر آینده است، چندان گزاف به‌نظر نمی‌رسید. بسیاری از روشنفکران در سراسر اروپا، از شرق تا غرب، شیفته و فریفتهٔ این نویدها بودند.

در اتحاد شوروی نیز مانند چین پس از سال ۱۹۴۹، کمونیسم از دستاوردهای ناسیونالیستی معتنابهی‌که عایدش‌شده‌بود،بهره‌برداری‌می‌کرد.بیگانگان در هم شکسته شده بودند و عظمت ملی به‌اثبات رسیده بود. با وجود همهٔ مشکلات پیش روی رژیم این کشورها، راه رشد اقتصادی و پیشرفتهای خارق‌العاده آشکارا معلوم بود.

سرکوب و اختناق و ارعاب و ادبار در اوایل دههٔ ۱۹۵۰ برخی از مؤمنان را دلسرد کرده بود، ولی پس از مرگ استالین بهسازی و اصلاح امکان‌پذیر می‌نمود. وانگهی، ادعاهایی که در خصوص گسترش شهرها و شهرنشینی و توسعهٔ سریع صنایع و تعمیم مزایای بهداشتی و آموزشی به‌جمعیت کشور می‌شد، صحت داشت. نقطهٔ واگرد قطعی، سال ۱۹۶۸ بود، نه سال ۱۹۵۶ و سرکوب انقلاب مجارستان. در ۱۹۶۸ بود که پیامدها و تبعات سیاست برژنف کم‌کم رخ نمود و معلوم شد اجازهٔ

اصلاحات سیاسی بنیادی داده نخواهد شد. البته در دفاع از برژنف ذکر این نکته ضروری است که آنچه در ۱۹۸۹ در اروپای شرقی و چین روی داد ثابت کرد که، به‌یک معنا، سیاست او در متوقف ساختن اصلاحات کاملاً درست بوده است. هرکار دیگری مرگ کمونیسم را حتی جلوتر می‌انداخت. آزادکردن اقتصاد باعث امیدهای تازه برای آزادی سیاسی در دل افراد متخصص و اداری متعلق به‌طبقهٔ متوسط و تحصیلکردگان می‌شود، و نه‌تنها اندیشه‌های اقتصادی لیبرال، بلکه چهرهٔ دموکراسی را دلپسندتر می‌کند. کاستن از کنترلهای خشک و متمرکز بدون شک تمرکز انحصاری قدرت حزب را به‌خطر می‌اندازد.

صرف‌نظر از هر استعداد و ظرفیت بالقوه‌ای که لیبرالیسم کمونیستی ممکن بود در بهار ۱۹۶۸ پراگ داشته باشد، نحوهٔ سرکوب چکها و سرخوردگی و یأس تدریجی بعدی از اصلاحات اقتصادی در مجارستان و لهستان در دههٔ ۱۹۷۰، دوره‌ای را که روشنفکران هنوز ممکن بود به‌آیندهٔ کمونیسم امیدوار باشند، به‌پایان رسانید.

ولی قضیه به‌اینجا ختم نمی‌شد. تحجر و انعطاف‌ناپذیری اقتصاد کمونیستی و مقید ساختن هر شأنی از شؤون زندگی به‌قفس دیوانسالاری و کمبودهای پایان‌ناپذیر، باعث گونه‌ای احساس بیماری و ناراحتی عمومی شد. تنها راه زنده ماندن در اینگونه نظامها، راه فساد و نقض مقررات بود. پیروی از از این شیوه، افراد طبقهٔ مدیر و متخصص را عمدتاً و بلکه کلاً قربانیان بالقوهٔ باج‌خواهی می‌کرد و احساسی به‌آنان می‌داد که حیاتشان یکسره از یک دروغ بزرگ و پایان‌ناپذیر تشکیل می‌شود.

واقعیت دیگر این بود که در نتیجهٔ تحمیل مدل استالینیستی در آغاز کار، نوعی استبداد و جباریت، یعنی حکومت خودسرانهٔ عده‌ای انگشت‌شمار به‌وجود آمده بود. یکی از ویژگیهای هر استبداد و جباریتی ــ خواه استبداد ایده‌ئولوژیک و رؤیاپردازانه و خواه صرفاً استبدادهای فاسد و خودپرستانه ــ این است که امکاناتی برای سرایت خودکامگی و زورگویی به‌سطحهای پایینتر و حقیرتر ایجاد می‌کند. وجود زورگویان و جباران در رأس سبب می‌شود که دستگاه دیوانی و اداری از بالا تا پایین در همهٔ سطوح پر از افراد زورگو و مستبدی شود که خودسرانه و به‌پیروی از نفع شخصی عمل می‌کنند. زورگویانی که در رأس می‌نشینند جز با کمک مأموران مطیع قادر به‌اجرای منویات خویش نخواهند بود، و بهایی که باید در ازای

اطاعت زیردستان بپردازند بازگذاشتن دست آنان در تمتع از ثمرات قدرت خودسرانه است. نتیجه اینکه رفتار جابر و خیره‌سری و زورگویی در سطحهای پایین، به‌یگانه الگوی صحیح رفتار مصادر قدرت تبدیل می‌شود.

در کوششهای اخیر برای تعیین اینکه چرا تصفیه‌های دهۀ ۱۹۳۰ در اتحاد جماهیر شوروی آن‌طور به‌نحو لگام‌گسیخته گسترش یافت، یا علت ویرانگریهای انقلاب فرهنگی چین از ۱۹۶۶ تا ۱۹۷۶ چه بود، یکی از دلایلی که ارائه می‌شود همین مسألۀ گسترش زورگویی است. همینکه الگوی رفتار در بالاترین سطح تعیین شد، تقلید از آن مبدل به‌یکی از راههای بقا برای مأموران زیردست می‌شود. از این گذشته، هر نظام جابر و زورگو امکاناتی برای سوءِاستفاده فراهم می‌آورد که در غیر این صورت وجود نمی‌داشت، و مأموران سطحهای پایینتر از این امکانات در جهت منافع تنگ‌نظرانۀ خویش بهره می‌جویند. (البته غرض از این سخن تبرئۀ فرمانروایان جابر حاکم بر اینگونه نظامها یا پیروان بلافصل ایشان نیست. مقصود فقط این است که نحوۀ اعمال قدرت در حکومتهای جابر، لزوماً آلوده به‌فساد عمیق است).

تعدیات و زورگوییهای مأمورین خرده‌پاکه در اینگونه سطحها بندرت با آرمانهای ایده‌ئولوژیک کسانی مانند لنین و استالین و مائو و حتی چائوشسکو همراه است، باعث انزجار تدریجی از فساد و بیزاری از تقلب و حقه‌بازی کل نظام می‌شود. در گذشته، روستاییان قربانی اینگونه زورگوییهای حقیر ممکن بود کمابیش با تسلیم و رضا (و آن هم تا حدی) تحمل ظلم و جور کنند؛ ولی مردم شهرنشین در فضایی بشدت سیاسی بسر می‌برند که اتصالاً در آن سخن از رهنمودهای ایده‌ئولوژیک عدل و برابری و پیشرفت به‌گوش می‌خورد و، بنابراین، بناچار با نفرت و انزجار واکنش ابراز می‌کنند.

با توجه به‌این جهات، می‌توان گفت که استعداد فروپاشی کمونیسم زاییدۀ کامیابی آن در ایجاد جمعیتی شهری و تحصیلکرده و بهره‌مند از آگاهی بود. آن فساد بی‌پایان، آن دروغها، آن سلب اعتماد اولیه در سطح جامعه، آن زورگوییهای حقیر در هر سطحی از سطوح ــ اینها همه جنبه‌هایی از زندگی روزانه شده بود که قشر زحمت‌کش و حرفه‌ای و متخصص، برخلاف روستانشینان، تحمل آنرا نداشت. (یکی از مزایایی که کمونیستهای چینی از آن برخوردارند دقیقاً همین است که هنوز می‌توانند به‌قشر

پهناوری از روستاییان تکیه کنند که تا زمانی که کشاورزی دوباره سوسیالیستی نشده، بیعلاقگی به‌امور و احترام به‌مصادر قدرت را از دست نخواهند داد).

نوآوری ایده‌ئولوژیک بزرگی که در دهه‌های ۱۹۷۰ و ۱۹۸۰ ضمن تلاش برای استقرار «جامعهٔ مدنی» در لهستان آغاز به‌ظهور کرد، در جنبش برای ایجاد نهادهای اجتماعی خالی از فساد و حقه‌بازی گریبانگیر ساختار رسمی و دولتی کشور خلاصه می‌شد. مقاومت انقلابی به‌شیوه‌های سنتی، مانند ریختن به‌خیابانها و عملیات مخفیانهٔ نظامی و سوءقصد، عموماً بیهوده بود زیرا به‌مداخلهٔ شدید نظامی شوروی منجر می‌شد. بنابراین، روشنفکران لهستانی و سایر کشورهای اروپای مرکزی کم‌کم پشت به‌دولت کردند و از جدی گرفتن آن سر باز زدند و با این کار بتدریج همان ته‌ماندهٔ مشروعیت رژیمهای کمونیستی را نیز از بین بردند. تیموتی گارتن اش[1] به‌این جهت سزاوار احترام و شهرت است که از همان اوایل به‌این واقعیت پی برد و به‌آن نحو شایسته شرح داد که این ایده‌ئولوژی چگونه در اروپای مرکزی در حال نشو و نماست.

همهٔ این نیروها بدون شک در اتحاد شوروی نیز در کار بودند، ولی میهن‌پرستی محصول مشاهدهٔ آن کشور در مقام ابرقدرت (که بعدها معلوم شد بیشتر از مقولهٔ غرور و میهن‌پرستی روسی است تا «شوروی») و وجود ارتشی بدان هیبت و عظمت، و سوابق دراز سرکوب و ارعاب و اختناق به‌توسط پلیس، دست به‌دست هم دادند و اوضاع را در سرزمین مذکور بهتر از اروپای مرکزی تحت کنترل نگهداشتند. اما توأم با زوال تدریجی مشروعیت، عامل دیگری نیز وجود داشت و آن مشکل اساسی شکست در همگام شدن با پنجمین عصر صنعتی بود که روزبروز در اروپای غربی و ایالات متحد امریکا و ــ شگفت‌انگیزتر از همه از نظر شورویها ــ در آسیای شرقی بیشتر نضج می‌گرفت.

شک نیست که در اواسط دههٔ ۱۹۸۰، پس از در هم کوفته شدن اتحادیهٔ همبستگی در لهستان و در زمانی که شورویها به‌قتل عام رزمندگان نهضت مقاومت افغانستان مشغول بودند و سپاهیان کوبا پیروزمندانه از آنگولا دفاع می‌کردند و

---

1. Timothy Garton Ash

ویتنام سراسر هندوچین را زیر سلطه داشت، بقیهٔ دنیا عقیده داشتند که در کشورهایی که نظام شوروی بر آنها تحمیل شده، قدرت نظامی آن کشور شکست‌ناپذیر است. اما در زیر و پنهان از دیدگان، پوسیدگی همچنان رو به گسترش داشت. بنابراین، سؤال این نیست که «چه خللی در کار اروپای شرقی وجود داشت؟» یا «چرا کمونیسم اینقدر ضعیف بود؟» همهٔ کارشناسان و بسیاری از ناظران عادی کاملاً می‌دانستند که عیب کار از کجاست. ولی تقریباً هیچ‌کسی حدس نمی‌زد که این وضعی که از چند دههٔ پیش در رشد و تکوین بوده، ناگهان ممکن است این‌طور بسرعت رو به‌خرابی بگذارد. هیچ‌کس نبود که از عیبهای برنامه‌ریزی اقتصادی سوسیالیستی بیخبر باشد. فساد و زورگویی و وحشیگریهای خودسرانهٔ مزمن و استفاده از خشونت پلیس به‌منظور حفظ قدرت احزاب کمونیست، هیچ‌یک چیز تازه‌ای نبود. ولی در عین حال، هیچ‌یک پاسخ این پرسش را دربر نداشت که «چرا ۱۹۸۹؟» تقریباً همهٔ تحلیلگران بر این نظر بودند که نظام شوروی دهها سال دیگر در اتحاد جماهیر شوروی و اروپای شرقی کمابیش به‌همان صورت پایدار خواهد ماند.

برای فهم اینکه چرا چنین نشد، باید محور تحلیل را عوض کنیم و از بحث دربارهٔ روندهای عمومی برسیم به‌بررسی برخی رویدادهای مشخص در دههٔ ۱۹۸۰.

رویدادهای دههٔ ۱۹۸۰

محور و بنیاد تحولاتی که موجب گسیختن شیرازهٔ سراسر نظام شد، ارتباط متقابل میان رویدادهای لهستان در اوایل دههٔ ۱۹۸۰ از یک سو، و احساس روزافزون سران شوروی از سوی دیگر در این‌باره بود که مشکلاتشان کم‌کم به‌طرز بیسابقه‌ای عمیق و شدید می‌شود.

حتی تا ۱۹۸۷ و در بیشتر سال ۱۹۸۸، اغلب کارشناسان احساس می‌کردند که خواص شوروی هنوز به‌وخامت وضع اقتصادی خویش پی نبرده‌اند. البته گورباچف و بسیاری از روشنفکران مسکو تقریباً بیقین به‌قضیه آگاه بودند. ولی در مورد کادرهای پایینتر و حتی خیلی از مقامات ارشد دولت شک وجود داشت. وقتی اصلاحات ملایم گورباچف به‌نتیجهٔ مطلوب نرسید و تأثیر اولیهٔ سیاست فضای باز

و تشویق و ترغیب و مبارزه با الکلیسم بسرعت به‌هیچ رسید، اقتصاد شوروی رفته‌رفته به‌رکود دوران برژنف بازگشت.

افزایش ناخرسندی در اتحاد شوروی بعید نیست به‌نظر گورباچف مسأله‌ای خطیر رسیده باشد، ولی از آن مهمتر و عاجل‌تر خطر نظامی مستقیم معلول عقب‌ماندگی شوروی از تحولات پنجمین عصر صنعتی بود. بدون شک نیروی بازدارندهٔ هسته‌ای شوروی برای جلوگیری از حملهٔ مستقیم امریکا کارآمد و کافی بود؛ خطر از این ناشی می‌شد که مبادا فاصلهٔ روزافزون شوروی و غرب در زمینهٔ تکنولوژی کامپیوتر و الکترونیک، ناتو (و مآلاً ژاپن) را از برتری جبران‌ناپذیر در جنگ‌افزارهای متعارف برخوردار کند. به‌احتمال نزدیک به‌یقین علت نگرانی شدید شورویها در مورد «جنگ ستارگان» همین بود، نه ترس از اینکه پندار پوچ موشکهای مؤثر ضد موشک روزی سبب بهم خوردن موازنه در مسابقهٔ سلاحهای هسته‌ای شود. میلیاردها دلاری که صرف اینگونه پژوهشها می‌شد بعید نبود موجد برتریهای مهم و جدیدی در جنگهای محدود الکترونیکی شود که بتوان از آنها در نبردهای متعارف هوایی و زرهی استفاده کرد. اگر چنین چیزی به‌حقیقت می‌پیوست، برتری شوروی از لحاظ عده و تجهیزات نقش بر آب می‌شد و سرمایه گذاریهای عظیم نظامی آن کشور در سراسر جهان به‌خطر می‌افتاد.

دولتهای بزرگ از مدتها پیش تصدیق کرده بودند که احتمال جنگ هسته‌ای منتفی است. با توجه به‌این امر، خطری که پیش می‌آمد این بود که در نتیجهٔ برتری متزاید قدرتهای سرمایه‌داری در جنگهای الکترونیک، هر درگیری محلی میان غرب و متحدان شوروی به‌تکرار صحنهٔ نبرد هوایی سوریه و اسرائیل در ۱۹۸۲ بینجامد. گرچه اسرائیل در نبرد زمینی در لبنان شکست فاحش خورده بود، اما از نظر شورویها، پیروزی باورنکردنی و کامل آن در نبرد هوایی هشداری بود که باز هم چنین فاجعه‌هایی ممکن است در آینده تکرار شود.

یک رویداد اتفاقی نیز بود که وسعت نارسایی و بی‌کفایتی صنایع شوروی را به‌رهبران آن کشور آشکار کرد، و وقوع دگرگونیها را جلو انداخت و آن، فاجعهٔ چرنوبیل بود. ولی این واقعهٔ نامبارک نیز بیش از آنکه انگیزهٔ تغییر قرار بگیرد، صرفاً مؤید حدسیات گذشته شد. حقیقت این است که از اینگونه اتفاقهای عظیم صنعتی و

زیست‌محیطی بسیار در اتحاد شوروی پیش آمده بود. در گذشته، وقوع چنین رویدادها چندان تأثیری نمی‌کرد، هرچند در دهه‌های ۱۹۷۰ و ۱۹۸۰ سبب ایجاد نهضت رو به‌رشدی برای حفظ محیط زیست شده بود. اما این‌بار حادثهٔ کارخانهٔ برق اتمی در ۱۹۸۶ چون بر سایر چیزها مزید می‌شد، گورباچف و مشاورانش را سخت تکان داد و به‌خود آورد.

در همان ایام در اروپای شرقی، کمونیسم مکتبی و خشکی که در زمان برژنف تحمیل شده بود در لهستان با خطر جدی روبرو بود. تا اواسط دهۀ ۱۹۸۰ ناخرسندی روزافزون به‌درجه‌ای رسیده بود که فرمان راندن بر لهستان را تقریباً نامقدور می‌ساخت. به‌نظر می‌رسید که مجارستان نیز بزودی راهی همان راه خواهد شد. اصلاحات اقتصادی سودی نمی‌بخشید. مردم روزبروز با دستگاه بیگانه‌تر می‌شدند. راست است که هنوز بظاهر نشانه‌ای از شورش قریب‌الوقوع به‌چشم نمی‌خورد، اما رژیم یاروزلسکی[1] سرگردان مانده بود که چگونه به‌حد کافی بر اوضاع مسلط شود تا بتواند برای جلب اعتماد مردم (و نه‌فقط سکوت توأم با بغض و بدبینی آنان) روند سقوط اقتصادی را معکوس کند.

بنابراین، وقتی امروز به گذشته می‌نگریم، چنین معلوم می‌شود که رویدادهای لهستان در اواخر دهۀ ۱۹۷۰ ـ از پاپ شدن مردی لهستانی‌تبار که آنچنان لهستانیها را به‌شور و هیجان آورد و سبب تظاهرات جمعی وسیعی شد که به‌ایجاد اتحادیۀ همبستگی انجامید، تا کودتای نظامیی که به‌نظر می‌رسید همبستگی را نابود کرده باشد ـ صحنه را برای وقایع بعدی آماده ساخته بود. البته اگر بحران در خود شوروی نبود، خرابتر شدن تدریجی وضع در لهستان و حتی در سراسر اروپای شرقی، برای آنچه در ۱۹۸۹ روی داد کافی نمی‌بود. از سوی دیگر، اگر اقتدار دولت لهستان از میان نرفته بود و احساس هراس‌انگیز بحران اقتصادی و ناخرسندی گستردۀ مردم در مجارستان و احتمالاً در دیگر کشورهای اروپای شرقی نبود، یقیناً شورویها بدون رها کردن امپراتوری وسیع خویش در اروپا، دست به‌برخی اصلاحات می‌زدند. اما این هردو جنبۀ بحران به‌هم پیوستند، و شیرازۀ امور به‌این جهت در اواخر دهۀ ۱۹۸۰ آنچنان سریع از هم گسست.

1. Wojciech Jaruzelski

گورباچف حتماً دریافته بود که دیر یا زود سرانجام انفجاری به‌صورت بلوا بر سر نان در لهستان، یا اعتصابی گسترده در مجارستان، به‌وقوع خواهد پیوست و حکومت آن کشورها را مجبور به‌استفاده از ارتش خواهد کرد. منتها مسأله این بود که نه ارتش لهستان چندان شایان اعتماد بود و نه ارتش مجارستان. به‌پلیس ویژه ممکن بود اعتماد کرد، ولی اگر افراد آن تاب ایستادگی در مقابل سیل مردم را از دست می‌دادند، چاره‌ای جز استمداد از سربازان شوروی باقی نمی‌ماند. از سوی دیگر، اگر اقتصاد شوروی قرار بود آنقدر در راه اصلاحات پیش برود که از بوتهٔ آزمون پنجمین عصر صنعتی سربلند بیرون بیاید ـ و بخصوص در این راه به‌افزایش دادوستد بازرگانی و سایر تماسها با کشورهای پیشرفتهٔ سرمایه‌داری اقدام کندـ دیگر نمی‌توانست نیرو به‌خارج بفرستد.

من معتقدم که گورباچف در ۱۹۸۸ نتیجه گرفت که تا وقت نگذشته و هنوز جلوگیری از بحرانی بزرگ و فاجعه‌آمیز امکان‌پذیر است، باید اقدام به‌دفع خطر کند. البته قادر به‌اثبات این ادعا نیستم چون مدارک و اسناد لازم در دسترس نیست، ولی تقریباً مطمئنم که طرح ناشی از مذاکره با لهستانیها که به‌موجب آن قرار بر انتخاباتی نیمه‌آزاد و تجدید گفتگو با اتحادیهٔ همبستگی شد، نتیجهٔ همین تصمیم گورباچف بود. هدف این بود که رژیم مشروعیت ازدست‌رفته را احیا کند و بدون مواجهه با خطر اعتصابات و نافرمانی عمومی، مجالی برای اصلاحات اقتصادی بدست آورد. فکر برگذاری «میز گردی» با شرکت نمایندگان همبستگی و رژیم، در مناظره‌ای تلویزیونی میان لخ والنسا و مقامات دولتی در ۳۰ نوامبر ۱۹۸۸ مطرح شد. روز ۶ فوریه ۱۹۸۹ مذاکرات آغاز شد.

ولی به‌جایی نرسید. دلیل شکست مذاکرات این بود که هیچ‌کس ـ از گورباچف و احزاب کمونیست اروپای شرقی گرفته تا کارشناسان خارجی و سرویسهای اطلاعاتی ناتو و پیمان ورشوـ درست پی نبرده بود که ورشکستگی اخلاقی و معنوی کمونیسم تا چه حد امکان تجدید مشروعیت آنرا از بین برده است.

یک نکتهٔ دیگر نیز بود که اهمیت آن چنانکه می‌بایست در غرب درک نشد و هنوز هم کسی ذکری از آن نمی‌کند. در ژانویه ۱۹۸۹، گورباچف دست به‌آزمایشی زد و تقریباً تمام نیروهای شوروی را از افغانستان بیرون برد. امریکا و ارتش

پاکستان انتظار داشتند که این کار به‌مرگ سریع رژیم کمونیستی افغان بینجامد. ولی همه با کمال شگفتی دیدند که چنین نشد. به‌عقیدهٔ من، گورباچف احتمالاً تصور می‌کرد که این امر برگ برنده‌ای به‌دست او داده است. از آن‌پس او در برابر مخالفان محافظه‌کار خود، بویژه سران نظامی شوروی، که در صحت داوریهای او شک می‌کردند، می‌توانست مورد افغانستان را شاهد بیاورد. افغانستان ثابت می‌کرد که شوروی می‌تواند بی‌آنکه فاجعه ایجاد کند، تا حدی کنار بکشد و در برخی موارد مشکلات کمونیستهای هر محل را به‌خودشان واگذارد. گمان می‌کنم که اگر چریکهای ضد کمونیست افغان بسرعت پیروز شده بودند، پیشرفت در اروپای شرقی کند و احیاناً یکسره متوقف می‌شد.

همه می‌دانیم که از آن‌پس، رویدادها چه شتابی گرفتند. غرض از ترتیبات آشکارا نامنصفانه‌ای که برای انتخابات لهستان داده شده بود، حفظ حزب کمونیست بر مسند قدرت بود. ولی رأی‌دهندگان سرپیچی کردند و حزب فرو ریخت. چون شورویها خودشان با انتخابات موافقت کرده بودند و می‌خواستند به‌هر قیمت که شده از هجوم به‌لهستان خودداری کنند، آن کشور را رها کردند. همینکه معلوم شد چه اتفاق افتاده است، مجارها نیز همان راه را در پیش گرفتند. با زیرکی برای جلب افکار عمومی، فرصت سفر رسمی جرج بوش [رئیس جمهور امریکا] را غنیمت شمردند و رسماً مرز کشورشان با اتریش را گشودند. البته مدتهای مدید بود که آن مرز دیگر بخشی از هیچگونه «پرده آهنین» نبود. اما به‌محض این اقدام، هزاران تن از مردم آلمان شرقی که در تعطیلات بسر می‌بردند به‌فکر گریز به‌غرب افتادند. شهروندان آن کشور که از امکان اصلاحات ناامید و از نظام حاکم بر سرزمینشان بیزار بودند، شوریده و هیجانزده عنان از کف دادند و به‌سفارتخانه‌های آلمان غربی در بوداپست و پراگ هجوم بردند و در داخل کشور، بخصوص در لایپزیک و درسدن، آغاز به‌تظاهرات کردند.

شکست کمونیسم در آلمان شرقی از بسیاری جهات نمودار بالاترین شکست بود. آلمان شرقی کشور تنگدستی نبود. در ازای هر هزار نفر، دویست اتومبیل در آن وجود داشت. از سالها پیش، طرفداران آن در غرب و بخصوص آلمان غربی می‌گفتند که کمونیسم در آن سامان موفق بوده زیرا آلمانی ملایمتر و مهربانتر و

مجتمع‌تر از جمهوری فدرال آلمان غربی بوجود آورده که غلبه در آن با بیرحمی و خشونت و مادیگری و تبعیت از بازار است. این تصور نادرست نیز یکی دیگر از ثمرات اندیشهٔ کسانی بود که آرزو را به‌جای واقعیت می‌گرفتند.

می‌دانیم که هونکر[1] [رهبر آلمان شرقی] دستور سرکوب داده بود. چندی پیش در تابستان، عده‌ای از مقامات چین به‌برلین شرقی رفته بودند تا راههای خرد کردن جنبشهای طرفدار دموکراسی را به‌مقامات آلمان شرقی بیاموزند. ولی گورباچف در سفری که در اکتبر به‌آلمان شرقی کرد، علناً خواستار تغییر شد و فهماند که شوروی برای جلوگیری از اصلاحات، دست به‌مداخله نخواهد زد.

در همان ماه اکتبر، آمبولانسها آماده ایستاده بودند تا هزاران کشته و مجروحی را که یقین بود در لایپزیک و احتمالاً درسدن در نتیجهٔ اقدامات خشن دولت به‌خاک خواهند افتاد، از صحنه بیرون ببرند. اما از این کار جلوگیری شد. مطابق اغلب گزارشها، به‌علت ابتکار کورت ماتسور[2]، رهبر ارکستر، این برنامه در لایپزیک عقیم ماند، هرچند دستگاه مرکزی حزب نیز که اگون کرنتس[3] زمام آن‌را به‌دست گرفته بود مسلماً در برقرار کردن آرامش بی‌تأثیر نبود. احتمالاً دست توسل به‌سوی شورویها دراز شد و فرمانده نظامی شوروی در محل پاسخ داد که مداخله نخواهد کرد. وقتی حزب کمونیست آلمان شرقی از این قضیه خبردار شد، برای اجتناب از نابودی فیزیکی، هونکر را برکنار کرد.

آلمان شرقی، برخلاف ادعای هونکر، کشوری مانند چین نبود که انبوهی از پسران روستایی نادان و بیسواد داشته باشد که آنان را جلو بفرستد. اقتصاد آن بقدری به‌مناسباتش با آلمان غربی بستگی داشت که نمی‌توانست خطر قطع رابطه با همسایهٔ غربی خود را بپذیرد. بنابراین، همینکه فکر سرکوب کنار گذاشته شد، کل نظام در ظرف چند هفته فرو ریخت، و به‌محض از هم پاشیدن آلمان شرقی، سرتاسر بنای حکومت کمونیستی در اروپای شرقی فرو ریخت. روز نهم نوامبر دیوار برلین باز شد. در زمانی که حکومت آلمان شرقی هر روز بیش از روز پیش تسلط خود را بر مردم کشور از دست می‌داد و عدهٔ فراریان با چنان سرعتی بالا می‌رفت، دیگر حفظ دیوار مقدور نبود.

---

1. Erich Honecker
2. Kurt Mazur
3. Egon Krenz

آلمان شرقی همیشه موضع کلیدی شوروی در اروپا بود. در مرز دو آلمان بود که جنگ سرد آغاز شده بود و قدرت نظامی دو ابرقدرت در برابر یکدیگر صف‌آرایی کرده بودند. وقتی شورویها متعصبان هوادار خشونت در آلمان شرقی را رها کردند، دیگر امیدی در هیچ‌جای اروپای شرقی باقی نماند. بلغاریها برای اینکه بلکه بقایای حزب را از نابودی نجات دهند، از همان روش پیروی کردند و تودور ژیوکف[1] پس از سی‌وپنج سال بر مسند قدرت، همان روز گشایش دیوار برلین (دهم نوامبر) استعفا داد که بیقین امری تصادفی نبود. یک هفته بعد، تظاهرات در پراگ آغاز شد و ده روز بعد، به‌پایان رسید. تنها کسی که مقاومت می‌کرد چائوشسکو بود.

دربارهٔ رومانی در زمان چائوشسکو اطلاعات به‌قدر کافی در دست هست و نیازی به‌تشریح سوابق و زمینهٔ موضوع نیست. فقط سه نکته درخور ذکر است.

نخست اینکه چائوشسکو شخصاً به‌رؤیای استالین پای‌بند بود. بجز احیاناً آلبانی که در بهار ۱۹۹۰ آغاز به‌تغییر کرد، یگانه کشور کمونیستی دیگری که مدل استالینیستی در آن، مانند رومانی، جای شک و شبهه و چون‌وچرا نداشت، کرهٔ شمالی بود. حقیقت این است که چائوشسکو و کیم ایل سونگ مدتهای دراز خویشتن را دوست و متحد یکدیگر می‌دانستند و شیوه‌های حکومتشان شباهتهای متعدد به‌یکدیگر داشت. اما هم در رومانی و هم در کرهٔ شمالی، مدل مورد بحث در حدود دو دههٔ پیش نادرست از آب درآمده بود و معلوم شده بود پیروی از آن، غیر از رکود اقتصادی و افزایش فاصله بین واقعیت و ایدئولوژی و بیگانه‌تر شدن حتی وفادارترین کادرها، حاصلی ندارد.

دوم اینکه رومانی مستقل‌ترین کشور اروپایی عضو پیمان ورشو بود و خویشتن را کمتر وابسته به‌پشتیبانی شوروی احساس می‌کرد. در دههٔ ۱۹۷۰ این نیمه‌استقلال سبب امید به‌آینده می‌شد و، از این‌رو، مشروعیتی معتنابه به‌رژیم حاکم بر رومانی می‌بخشید. ولی در اواخر دههٔ ۱۹۸۰ آن امید مبدل به‌یأس شده بود و روشنفکران و عدهٔ روزافزونی از مردم عادی شهرنشین ملاحظه می‌کردند که اتحاد شوروی مترقی‌تر از رومانی شده است. در نواحی جنوبی رومانی مردم

---

1. Todor Zhivkov

به‌رادیو بلغارستان گوش می‌دادند و برنامه‌های تلویزیون بلغارستان را تماشا می‌کردند. بلغارستان همیشه از نظر رومانیاییها سرزمین مردمی عقب‌مانده و نفهم و نادان و دهاتی و اسباب خنده و مسخره بود، و مشاهده اینکه حتی در آنجا هم اصلاحاتی صورت گرفته، مسلماً تأثیری شدید در رومانی می‌گذاشت. در نواحی شمالی و غربی، رومانیاییها برنامه‌های رادیو و تلویزیون مجارستان و یوگسلاوی را می‌گرفتند و از آنچه در بیرون کشورشان می‌گذشت باخبر می‌شدند. در نواحی شرقی، شوروی و منطقهٔ رومانیایی‌زبان مولداوی را می‌دیدند و متوجه می‌شدند که برای نخستین‌بار از دههٔ ۱۹۴۰ مردم آنجا آزادترند و می‌توانند تظاهرات راه بیندازند. علاوه بر برنامه‌های کشورهای همسایه، رادیو اروپای آزاد نیز بود که در مطلع نگاه داشتن مردم رومانی از وقایع اروپای شرقی نقش عمده داشت. غرض به‌هرحال این است که در رومانی، برخلاف چین، اخبار و اطلاعات را نمی‌شد از دسترس مردم دور نگاه داشت.

آخرین نکته که بمراتب کمتر از دیگر جنبه‌های تاریخ اخیر رومانی آشکار بوده اینکه رژیم چائوشسکو حتی در اوج قدرت، برای کسب مشروعیت همواره ترس از تجاوز شوروی را در دلها بیدار می‌کرد. همیشه فرض بر این بود که اگر دردسر از حد معینی فراتر برود، سروکلهٔ تانکهای شوروی پیدا خواهد شد. بنابراین، به‌مردم فهمانده می‌شد که آیا تحمل حاکمی مستبد و جبار ولی میهن‌پرست بهتر از اشغال کشور به‌دست شورویها نیست؟ اما همینکه در ۱۹۸۹ معلوم شد که شورویها حمله نخواهند کرد، کار از کار گذشت. چائوشسکو به‌این جهت نتوانست ترتیب بهتری بدهد و مانند همکارش در بلغارستان، تودور ژیوکف، آهسته و آرام و با متانت و وقار از صحنه بیرون برود که مثل کیم ایل سونگ حزب کمونیست را پر از عده‌ای متملق و خویشاوندان خود کرده بود و چرخ حزب را از گردش انداخته بود و هیچ‌کس حقیقت را به‌او نمی‌گفت و تماسش با واقعیت امور قطع شده بود.

کمونیسم سرانجام فرو ریخت. آثار این امر هنوز روشن نیست و به‌هیچ‌وجه نمی‌توان دانست که حوادث در اتحاد شوروی (سابق) در چه مسیری خواهد افتاد. ولی به‌هر تقدیر امپراتوری شوروی در اروپای شرقی قطعاً مرده است. بیقین نمی‌دانیم که انقلابهایی که در اروپای شرقی روی داده است چه جهتی در پیش

خواهد گرفت. همین‌قدر می‌توان پیش‌بینی کرد که تفاوتهای عمده میان کشورهای مختلف وجود خواهد داشت. رویهمرفته می‌توان دربارهٔ آینده اروپای شرقی ــ یا دست‌کم نواحی شمالی آن، یعنی «اروپای مرکزی»، به‌استثنای شبه‌جزیرهٔ بالکان و شوروی (سابق) ــ خوش‌بین بود. اینکه چرا چنین است در آخرین بخش این گفتار تشریح خواهد شد که در آن کوشیده‌ام پندهایی را که اروپای شرقی به‌طور کلی دربارهٔ انقلابها و دگرگونی اجتماعی به‌ما داده است جمع‌بندی کنم.

علل انقلابها در جوامع پیشرفته

۱. اروپای شرقی و علل همیشگی

مدلهای وسیعاً پذیرفته‌شدهٔ انقلاب که در جامعه‌شناسی عرضه می‌شود، کمتر به‌درد توضیح این مسأله می‌خورد که در ۱۹۸۹ در اروپای شرقی چه گذشت. چنین نبود که مدتها اوضاع رو به‌بهبود داشته باشد و ناگهان رفاه و بهروزی مردم بشدت کاستی گرفته باشد. اقتصاد لهستان و مجارستان و رومانی هریک با سرعت متفاوتی رو به‌خرابی می‌رفت، ولی اقتصاد آلمان شرقی و چکوسلواکی با هیچ‌گونه مشکل فوری روبرو نبود. مردم وقتی خود را با مردم اروپای غربی می‌سنجیدند، احساس محرومیت می‌کردند، ولی این تازگی نداشت و بیش از سی سال وضع به‌همین منوال بود. در لهستان اوج خرابی اقتصادی در واقع در اوایل دههٔ ۱۹۸۰ پیش آمد و گرچه وضع از آن‌پس بهبود شایان توجه پیدا نکرد، اما می‌شد فرض کرد که مردم به‌آن خو گرفته‌اند.

مدتهای مدید در لهستان اعتراضهایی صورت می‌گرفت که در ۱۹۵۶ و ۱۹۶۸ و ۱۹۷۰ و ۱۹۷۶ و البته ۸۱ــ۱۹۸۰ به‌شکل انفجارهای علنی بروز کرد. به‌مرور زمان، لهستانیها آموختند که چگونه بهتر و به‌نحو مؤثرتر متشکل شوند. اما وقتی نظامیان قدرت را به‌دست گرفتند، این بسیج و تشکل تدریجی به‌نظر می‌رسید به‌طور قطعی متلاشی شده باشد. دلایل قوی در دست است که حزب کمونیست و پلیس حتی بهتر از خود معترضان از آن سلسله اعتراضهای پی در پی پند گرفته و تجربه اندوخته بودند و کاملاً در این کار ماهر شده بودند که هر ناراحتی و غوغایی را با چه درجه‌ای از خشونت بخوابانند. مسلم اینکه رژیم یاروزلسکی در اوایل دههٔ ۱۹۸۰

موفق شد بدون سر و صدا بهای یک‌سلسله از کالاها را بالا ببرد، حال آنکه همین عمل در گذشته با قیامهای گسترده و خشن روبرو شده بود.

فقط در مجارستان در اواخر دههٔ ۱۹۸۰ اعتراضها صورت علنی و متشکل پیدا کرد، ولی آن هم به‌یکی دو سال آخر محدود می‌شد و بیشتر بر سر مسائل زیست‌محیطی و ملی بود و به‌شکل فعالیتهای مستقیم ضد رژیم درنیامد و گاهی حتی مورد پشتیبانی خود کمونیستها بود.

در هیچ‌یک از دیگر کشورهای مورد بحث، چندان مخالفت و دگراندیشی علنی و آشکاری صورت نمی‌گرفت. در چکوسلواکی، چند روشنفکر انگشت‌شمار و بظاهر منزوی در میان خودشان تشکلی برقرار کرده بودند ولی پیروانی نداشتند. در آلمان شرقی، کلیساهای پروتستان از چند اعتراض کوچک نسبت به‌خدمت وظیفه و یک نهضت صلح‌طلب حمایت کرده بودند، اما رژیم هرگز مستقیماً با خطر روبرو نشده بود. در بلغارستان، کسی جز مشتی روشنفکر هیچ‌گاه ادعای اعتراض نداشت. در رومانی، چند اعتصاب پراکنده در اواخر دههٔ ۱۹۷۰ و بلوایی بزرگ در ۱۹۸۷ در براسف[1] روی داده بود، ولی در آن کشور حتی صدای اعتراض روشنفکران هم در گلو خفه می‌شد و بندرت از مرز فعالیتهای بسیار محدود ادبی فراتر می‌رفت.

حتی موقعیت بین‌المللی کشورهای اروپای شرقی در خطر نبود. در اتحاد شوروی، بعضی از خواص در سمتهای مؤثر، بویژه در کاگ‌ب، متوجه شده بودند که قدرت بین‌المللی کشورشان در خطر است، ولی در اروپای شرقی کسی به‌اینگونه امور اهمیتی نمی‌داد. خواص اروپای شرقی احساس نمی‌کردند که کشورهایشان بالقوه مللی نیرومندند، یا بیگانگان، غیر از شورویها، موجودیت ملی آنها را تهدید می‌کنند. خطر شوروی نیز با اینکه از ۱۹۴۵ پیوسته احساس می‌شد، بعدها آنچنان کاهش یافته بود که می‌شد گفت تقریباً دیگر وجود ندارد. مسلم بود و همه تصدیق می‌کردند که شورویها را در اروپای شرقی کسی دوست ندارد، اما خطر جدیدی هم دیده نمی‌شد که باز شوروی به‌سبب ضعف این کشورها مداخلات تازه‌ای کند یا آسیب دیگری برساند.

1. Brasov

ممکن بود بحران بدهیهای خارجی در لهستان و مجارستان (و در رومانی به‌سبب اینکه با اقدامات متقابل خشن و زیانبار چائوشسکو روبرو شده بود) نشانهٔ آشکار شکست بین‌المللی و نمودار بی‌لیاقتی رژیم آن کشورها تلقی شود. ولی این مشکل گرچه حتی تا اواخر دههٔ ۱۹۸۰ بشدت در لهستان و مجارستان باقی بود، در سایر جاها آنچنان حاد نبود.

همچنین هیچ دلیل قوی وجود ندارد که بگوییم انقلاب در کشورهای اروپای شرقی به‌این جهت روی داد که طبقهٔ جدیدی برخوردار از قدرت اقتصادی پدید آمده بود و برای کسب قدرت سیاسی به‌مبارزه برخاسته بود. هم قدرت سیاسی و هم قدرت اقتصادی در دست کسانی بود که میلوان جیلاس نامشان را «طبقهٔ جدید» گذاشته بود. ولی افراد این طبقه، یعنی کادرهای حرفه‌ای، از چهل سال پیش زمام امور را در دست داشتند و به‌نظر نمی‌رسید که نه بخصوص ناخرسند باشند و نه به‌هیچ‌وجه انقلابی. وقتی انقلاب درگرفت، رهبران آن (البته اگر اساساً رهبری وجود داشت) چند روشنفکر بودند که نمایندهٔ هیچ طبقهٔ خاصی بشمار نمی‌رفتند.

لهستان البته تفاوت داشت. در آنجا، کلیسای کاتولیک و کارگران عضو اتحادیه و روشنفکران مخالف متحد شده بودند و بخوبی تشکل پیدا کرده بودند و چیزی نمانده بود که در ۱۹۸۰ زمام قدرت را در دست بگیرند. ولی دوران همبستگی بظاهر تمام شده بود و رژیم آشکارا بر اوضاع مسلط بود. هیچ‌کسی در جبههٔ مخالف امیدی به‌پیروزی در یک رویارویی علنی و خونین نداشت. بنابراین، انقلاب لهستان هم انقلابی به‌معنای متداول نبود. با استقرار حکومت نظامی، فرصت چنین انقلابی از دست رفته بود.

پس چه شد؟ پاسخ این است که شالودهٔ اخلاقی و معنوی کمونیسم نابود شده بود. خواص مصدر کار در رژیم، دیگر حتی خودشان به‌مشروعیت خویش اعتقاد نداشتند. روشنفکران، با همهٔ ناتوانی ظاهری، این احساس یأس اخلاقی و معنوی و فساد را با اعتراضهای جسته و گریخته و تحلیل و تفسیرهای کنایه‌آمیز، در میان مردم دامن می‌زدند، و جمعیت شهرنشین نیز آنقدر سواد و آگاهی داشت که بفهمد جریان چیست. آثار چنین وضعی وقتی اندک‌اندک دهها سال روی هم انباشته شد، به‌حدی رسید که دیگر نمی‌شد آن‌را دست‌کم گرفت. کسانی که روزگاری امیدهای

طلایی در سر داشتند از صحنه بیرون رفته بودند و کسانی جایشان را گرفته بودند که هرگز به‌چیزی امیدوار نبودند زیرا بتدریج در جریان رشد پی برده بودند که همه‌چیز دروغ است. نوجوانان درس‌خوانده ــ نه‌فقط دانشجویان، بلکه همچنین دانش‌آموزان دبیرستانها ــ آنقدر از وضع جهان اطلاع داشتند که بدانند دروغ شنیده‌اند و فریب خورده‌اند و حتی رهبرانشان آن دروغها را باور نمی‌کنند.

آنچه همه را شگفتزده کرد کشف این نکته بود که در شوروی هم وضع چندان متفاوت نیست. از سوی دیگر، هیچ‌کس پیش‌بینی نمی‌کرد که گورباچف اینچنین واقع‌بینی سرآسیمه و نرمی حیرت‌انگیزی نشان دهد و تا این حد آمادهٔ سازش باشد. علت اینکه انقلاب به‌جای دههٔ ۱۹۹۰ در ۱۹۸۹ روی داد نهایتاً همین بود. ولی دیر یا زود، به‌هرحال عاقبت می‌بایست روی دهد.

۲. اروپای شرقی و دیگر انقلابهای معاصر

با این ملاحظه می‌رسیم به‌مسأله‌ای مهم و اساسی. از مدتها پیش فرض بر این بوده است که با وجود روشهای ارتباطی مدرن و قدرت هراس‌انگیز تانک و آتشبار و نیروی هوایی، دیگر انقلابی از نوع انقلابهای کلاسیک که بارها جهان را از ۱۷۸۹ به‌بعد به‌لرزه درآورده، امکان‌پذیر نیست.

حتی رژیمهای بی‌کفایتی مانند رژیم تزاری روسیه و کومین‌تانگ در چین تا هنگامی که ارتشهایشان در برابر نیروهای مهاجم بیگانه ضعیف نشده بودند، هنوز پیروزمندانه با انقلابگران مبارزه می‌کردند. در چین، دو دهه طول کشید تا کمونیستها ارتشی نیرومند فراهم بیاورند و سرانجام به‌قدرت برسند، و با وجود این، اگر تجاوز ژاپن نبود، باز هم بعید نبود شکست بخورند.

بسیاری از رژیمهای یکسره سست و فاسد در افریقا و آسیا و امریکای لاتین سالهاست به‌قدرت چسبیده‌اند در حالی که یگانه تکیه‌گاهشان نظامیان مزدوری بوده‌اند که فقط چون اجازه داشته‌اند هموطنانشان را غارت کنند به‌حکام وفادار مانده‌اند. نمونه‌های این وضع را از جمله در برمه و گوآتمالا و زئیر می‌توان دید. موارد سرنگونی اینگونه رژیمها نشان می‌دهد که وقوع انقلاب مستلزم سالها تشکل و جنگهای چریکی است، و تازه در آن صورت نیز چندان امیدی به‌پیروزی

نیست. راست است که در کوبا در زمان باتیستا و در نیکاراگوآ در دورهٔ سوموزا انقلاب شد، اما عیدی امین تا پیش از اینکه احمقانه تانزانیا را به‌حمله به‌خود برانگیزد، بر مسند قدرت باقی بود. درست است که پسر دووالیه در هائیتی ترسید و گریخت، ولی حتی امروز هم هنوز روشن نیست که دستگاه دووالیه قطعاً برچیده شده باشد.

حتی در مستعمرات، هنگامی که استعمارگران ــ مثل هلندیها در اندونزی یا فرانسویان در هندوچین و الجزایر یا انگلیسها در کنیا و مالایا ــ تصمیم به‌مقابله گرفته‌اند، باز هم به‌رغم اینکه اکثر قریب به‌اتفاق مردم از انقلاب هواداری می‌کرده‌اند، جنگهای ضد استعماری وقایعی طولانی و خونین بوده‌اند. (بگذریم از اینکه در مالایا، مردم بومی جانب انگلیسها را بر ضد انقلابگران چینی گرفتند). یکی از موارد بسیار تکان‌دهنده، جنگ بنگلادش بود که مردم بومی با وجود مخالفت همگانی با پاکستان، بدون حملهٔ نظامی هند نتوانستند کاری از پیش ببرند و ارتش پاکستان را بیرون بریزند.

به‌نظر می‌رسد تنها کودتای نظامی ممکن است انقلاب را نسبتاً آسان به‌مقصود برساند، مانند هنگامی که رژیم سلطنت در اتیوپی یا، مدتها پیشتر، در مصر سرنگون شد.

اما هیچ‌یک از این انواع انقلاب با آنچه در اروپای شرقی گذشت منطبق نیست. در آنجا، حتی اگر مورد رومانی هم به‌حساب گرفته شود، مقدار خونی که ریخته شد، در مقایسه با سایر انقلابها، بسیار اندک بود. از این گذشته، کودتای نظامی وجود نداشت. در رومانی، ارتش و مردم به‌احتمال نزدیک به‌یقین با یکدیگر همکاری می‌کردند و این تنها مورد دخالت ارتش بود. ولی از کودتا خبری نبود. رژیمهای کمونیستی اروپای شرقی از هر دیکتاتوری غیرکمونیستی در افریقا و امریکای لاتین و شاید آسیا بمراتب نیرومندتر بودند. نیروهای پلیس مخفی وسیع و مؤثر و وفادار و تعداد معتنابهی تانک و سرباز به‌فرماندهی افسران آموزش‌دیده (ولی نه لزوماً پرشور و علاقه) و وسایل ارتباطی عالی در اختیار داشتند و با هیچ خطر تهاجم خارجی روبرو نبودند. ارتش فقط در رومانی یکسره با رژیم بیگانه شده بود.

پس باز هم می‌رسیم به‌همان علتی که قبلاً گفتیم، یعنی پوسیدگی کامل اخلاقی و معنوی.

کمتر کسی از ناظران به‌شباهت رویدادهای ۱۹۸۹ اروپای شرقی با وقایع ۱۹۷۹ ایران توجه کرده است. در ایران نیز شاه می‌بایست قویتر باشد. ولی با اینکه در واپسین

روزها و ماههای بلوا و آشوب پیش از رفتن او در ژانویه، عده‌ای کشته شدند. آنچه بسیاری را شگفتزده کرد فقدان گستردهٔ مشروعیت رژیم بود. حتی افراد طبقهٔ متوسط که تازه به‌رفاه و ثروت رسیده بودند و جوانان صاحب حرفه و تخصص که با سرنگونی شاه می‌بایست زیان سنگین متحمل شوند، از پشتیبانی از او خودداری کردند.

گرچه اینجا جای مناسبی برای بحث دربارهٔ جامعه و سیاست ایران در دهه‌های ۱۹۶۰ و ۱۹۷۰ نیست، بدون شک مدرن‌سازی و شهرنشین شدن سریع جامعه به‌روشنفکران کمک کرد تا بهتر بتوانند احساس بیزاری خود را از رژیم شاه به‌دلیل ژستهای میان‌تهی و دروغها و شکنجه‌ها و فساد آن و فقدان ارزشهای اخلاقی جبران‌کنندهٔ آن تباهیها، در میان مردم اشاعه دهند.

ممکن است این پرسش نزدمان مطرح شود که آیا طبقهٔ رو به‌رشد روشنفکران و متخصصان شهرنشین فرانسه نیز در فاصلهٔ سالهای ۱۷۸۷ و ۱۷۸۹ احساس مشابهی نسبت به‌رژیم سلطنت و روحانیان و اشراف کشور خویش داشتند؟ و باز شاید بپرسیم که اینگونه احساسها چه نقش تعیین‌کننده‌ای در وقوع انقلاب کبیر داشت؟ همین‌قدر می‌دانیم که از ۱۹۱۵ تا ۱۹۱۷، صرف‌نظر از درجهٔ بدبختی مردم، افراد طبقهٔ متوسط و صاحبان تخصص در پتروگراد و مسکو نیز از فساد و بی‌بندوباری دربار روسیه به‌انزجار برانگیخته شده بودند.

پندی که شاید بتوان گرفت این است که برای فهم اینکه در اروپای شرقی چه گذشت، باید مفهوم مارکسیستی طبقه را با درکی از نظریهٔ جان رالز[1] درآمیزیم که عدالت را همان انصاف و مروت می‌داند. بدون شک مدرن‌سازی اقتصادی، طبقهٔ متوسط بزرگتری بوجود آورد (البته نه به‌معنای مالکیت بورژوایی، بلکه به‌مفهوم فرهنگی و آموزشی و همچنین از حیث طرز زندگی). این طبقه از پاره‌ای جهات در رژیمهای کمونیستی مورد لطف بود. منتها به‌سبب عیبهای نظام سوسیالیستی در مدیریت اقتصادی، فقیرتر از طبقهٔ نظیر خود در اروپای غربی ماند و در دههٔ ۱۹۸۰ به‌نظر می‌رسید حتی عقب‌تر رفته باشد. این امر اساس مارکسیستی یا طبقاتی یا مادی آنچه بود که روی داد.

ولی مهمتر اینکه برخلاف کم‌سوادان، طبقهٔ متوسط تحصیلکرده در جوامع امروز، اطلاع بیشتری دارد و می‌تواند داوریهای خویش را بر مجموعهٔ گسترده‌تری

---

1. *John Rawls, A Theory of Justice (Cambridge: Harvard University Press, 1971).*

از مشاهدات پی‌ریزی کند. روشنفکرانی که در هنرها و ادبیات دست داشتند، طبقهٔ متوسط را مخاطب آثار خود قرار می‌دادند و از این راه به‌درک و تحلیل بهتر فساد اخلاق نظام کمک می‌کردند و، بنابراین، نقش عمده‌ای بر عهده داشتند. آنچه کمونیسم را در اروپای شرقی زمین زد، آثار همین روشنفکران بود.

بدون دگرگونیهای اجتماعی مرتبط با تغییرات اقتصادی در اروپای شرقی از ۱۹۴۸ تا ۱۹۸۸، انقلابهای ۱۹۸۹ روی نمی‌داد. روزبروز عدهٔ بیشتری متوجه دروغهایی می‌شدند که اساس کل نظام بود، و این مهمتر از تلاش طبقات جدید برای کسب قدرت بود، زیرا سرانجام سبب نابودی ارادهٔ مقاومت در کسانی شد که قدرت را به‌دست داشتند.

پس از پدید آمدن این شرایط، توده‌های وسیع ناخرسند از وضع مادی، بویژه کارگران صنایع عظیم ولی کهنه و راکدی که اقتصاد کمونیستی را قبضه کرده بودند، توانستند به‌خیابانها بریزند و با یک فشار رژیمها را سرنگون کنند.

۳. مدلها و اخلاق

می‌آییم بر سر آخرین سه نکته‌ای که باید در نظر بگیریم. نخست اینکه علت اساسی شکست کمونیسم این بود که مدل ناکجاآبادی یا مدینهٔ فاضلهٔ آن آشکارا تحقق‌ناپذیر بود. اگر این وعدهٔ اساسی حتی در راه تحقق افتاده بود، تقریباً هرچیزی را ممکن بود تحمل کرد. اما همینکه روشن شد که این مدل برافتاده و منسوخ است و وعده‌هایی که بر اساس آن داده می‌شود بر دروغ پی‌ریزی شده، مغایرت آن با موازین اخلاقی از حد تحمل درگذشت. شاید در گذشته، پس از اینکه مدلهایی بر اساس ایده‌ئولوژی عرضه می‌شد و وعده‌ها دروغ از آب درمی‌آمد، به‌سبب قلت افراد طبقهٔ متوسط و روشنفکران، نظامها باز هم می‌توانستند به‌هستی ادامه دهند. اما در جوامع پیشرفته، تأسیس سراسر نظام اجتماعی بر شالودهٔ یکی از اعصار صنعتی منسوخ و برافتاده اشتباهی است که تنها به‌قلمرو اقتصاد محدود نمی‌شود، کمااینکه در مورد جوامع کمونیستی پایهٔ این ادعای محوری را سست کرد که مارکسیسم ـ لنینیسم دارای اعتبار علمی است.

دوم اینکه ملاکهایی در اخلاق که باعث وضع انقلابی در اروپای شرقی شد بر تعبیر طبقهٔ متوسط از اوضاع و وقایع دیگر کشورها ــ یعنی اروپای غربی ــ استوار

بود. این یکی از دلایلی است که به‌رغم همهٔ دردسرهایی که از لحاظ اقتصادی و سیاسی بیقین در آیندهٔ نزدیک در اروپای شرقی پیش خواهد آمد، باز هم می‌توان خوش‌بین بود. اروپای غربی دیگر آن مجموعهٔ قدرتهای امپریالیستی و جنگجویی نیست که روزگاری در گذشته بود، یعنی از قرن نوزدهم تا ۱۹۳۹ که مردم اروپای شرقی مدل خویش را غرب قرار داده بودند. امروز سراسر اروپای غربی بهره‌مند از دموکراسی است و کشورهای مختلف آن بسیار خوب با یکدیگر همکاری می‌کنند و رویهمرفته ادعاهای امپریالیستی را کنار گذاشته‌اند. به‌عبارت دیگر، اروپای غربی اکنون، به‌عنوان مدل و الگو، جای بمراتب سالمتری از گذشته است.

معنای این سخن این نیست که در آینده روشنفکران انقلابی و طبقهٔ متوسط به‌جان‌آمده از فساد و تباهی، همگی اروپای غربی یا امریکا را الگو قرار خواهند داد. فراموش نکنیم که ایران اسلام را الگو قرار داد، و اروپای شرقی به‌این جهت خودبخود اروپای غربی را مدل می‌گیرد که اینقدر نزدیک به‌آن است.

سوم ضرورت فهم این نکته است که در قرن بیست‌ویکم نیز مشکلات اقتصادی و بی‌ثباتیهای سیاسی و انقلاب وجود خواهد داشت. ولی بیش از هر زمان در گذشته، علل اساسی انقلابها و بی‌ثباتیها علل اخلاقی و معنوی خواهد بود، و افراد طبقهٔ متوسط شهرنشین و صاحبان حرفه و تخصص و روشنفکران و مخاطبان ایشان خصلت و راه و روش تغییرات سیاسی را تعیین خواهند کرد. رژیمی که، بنا به‌ادراک این طبقات، بی‌انصاف و نادرست و نیرنگباز باشد و، به‌این جهت، شایستهٔ مشروعیت دانسته نشود، رژیمی متزلزل خواهد بود. رژیمی از خطر محفوظ خواهد بود که هرقدر هم فاسد باشد، به‌افراد طبقات یادشده بپذیراند که فقط از منافع مادی تنگ‌نظرانهٔ خویش دفاع کنند و زیر بار رفتارهای مخالف اخلاق و انصاف بروند. ولی ابلهانه خواهد بود که رژیمی مدافع نظام اجتماعی ذاتاً ناعادلانه‌ای باشد و در عین حال بخواهد بر سکوت و رضای طبقهٔ متوسط و روشنفکران نیز تکیه کند.

بسیاری از ما کسانی که در زمینهٔ دگرگونی اجتماعی پژوهش می‌کنیم باید به‌یاد بیاوریم که تقریباً هیچ چیز از چگونگی تحقیق دربارهٔ ادراک اخلاقی و مشروعیت نمی‌دانیم. ادراک و اندازه‌گیری دگرگونیهای مادی آسانتر است و ما آنقدر سرمان به‌بررسی این تغییرات گرم بوده است که نمی‌دانیم کجا به‌سراغ نبض اخلاقی و معنوی طبقات مهم و روشنفکران برویم. پندی که اروپای شرقی داده، از برخی

جهات شامل این موضوع نیز هست. آثاری در ادبیات که بظاهر فقط به‌نیت عده‌ای انگشت‌شمار نوشته شده، گاهی از نظرسنجیها و آمار اقتصادی و رفتارهای سیاسی معیار بهتری برای سنجش وضع فکری و روحی جامعه است.

حتی پیش از ۱۹۸۹، یک «جامعهٔ مدنی» جانشین یا بدیل در اروپای شرقی در حال تکوین بود، یعنی جایی که مردم بتوانند در آن آزادانه و بدون دخالت حکومت با یکدیگر کنش و واکنش داشته باشند و به‌فساد حزب و دولت پشت کنند. این جامعهٔ مدنی بدیل، آفریدهٔ روشنفکران و رمان‌نویسان و نمایشنامه‌پردازان و شاعران و مورخان و فیلسوفانی مانند واسلاو هاول[۱] و میکلوش هاراستی[۲] و آدام میچنیک[۳] و جورج کنراد[۴] و صدها تن افراد دیگر و کمتر مشهور بود. این کسان در آثار ادبی و جدلنامه‌ها و محافل کوچک بحث و مناظرهٔ خویش، جهانی را در آینهٔ خیال ترسیم می‌کردند که اغلب هموطنانشان تنها به‌طور تیره‌وتار قادر به‌ادراک آن بودند و هیچ‌کس آن‌را امکان‌پذیر نمی‌دانست.

ولادیمیر تیسمانئانو[۵] در مقاله‌ای زیر عنوان «اروپای شرقی: داستانی که رسانه‌ها از آن غفلت کردند»، بحق متذکر می‌شود که بیشتر ناظران غربی هرگز معنا و اهمیت این «جامعهٔ مدنی» بدیل را درک نکردند. کسانی که پیش از ۱۹۸۹ جریانهای روشنفکری اروپای شرقی را با دقت بیشتری تعقیب می‌کردند واقف بودند که در آنجا چه می‌گذرد و در نوشته‌های خود آن‌را انعکاس می‌دادند. معروفترین چنین کسان گارتن اش بود، ولی چند تن دیگر از دانشوران نیز بودند. اما، رویهمرفته، بیشتر کارشناسان مسائل کمونیسم آنقدر تخته‌بند مسائل موجود و آنی و به‌حدی مقید به‌مدلهای علوم اجتماعی بودند که اینگونه بحثهای بسیار روشنفکرانه را جدی نمی‌گرفتند.

امروز، پس از واقعه، گفتن این مطالب آسان است. اما پیش از واقعه، تقریباً هیچ‌یک از ما پی به‌قضیه نبرده بود.

---

1. Václav Havel
2. Miklós Haraszti
3. Adam Michnik
4. George Konrád
5. Vladimir Tismaneanu

میروسلاو هُلوب

در جستجوی دشمن*

چندی پیش دهکده‌ای مربوط به‌قوم مایا[1] که در سال ۵۹۰ میلادی در اثر فوران یکی از کوههای آتشفشان مدفون شده بود، از زیر خاک بیرون آمد. باستان‌شناسان شگفتزده مشاهده کردند که فردی عادی مایایی نسبتاً آسوده می‌زیسته، باغچه‌ای تمیز و مرتب و چند تخته حصیر و کاسه‌هایی مزین و منقوش و پیکره‌هایی کوچک و سفالین و انبارکی برای نگاه‌داری غله داشته است. خود دهکده نیز صاحب چند کارگاه عمومی و انبار بزرگ و یک دستگاه حمام بوده است و همچنین دفتری که شَمَن [یا کاهن و جادوگر] دهکده از آنجا به‌حل و عقد امور می‌پرداخته است.

گاهی فکر می‌کنم اگر مثلاً در سال ۱۹۷۲ آتشفشانی روی داده بود و یکی از باستان‌شناسان‌امریکایی بقایای شهرهای کوچک و بزرگ و دهکده‌های چک یا اسلواک را می‌دید، با خود چه می‌اندیشید. ورطه‌ای که جنگ جهانی اول را از جنگ جهانی دوم جدا می‌کند بقدری پهناور است که حق داریم از استعارهٔ «آتشفشانی» استفاده کنیم. درک جوامعی که کمتر پیشرفت کرده‌اند همیشه دشوار است، زیرا مردمشان عادت دارند یا چشمشان به‌جلو و به‌سوی بالا باشد، یا به‌عقب و به‌سوی پایین.

---

* Miroslav Holub, «In Search of the Enemy,» *Common Knowledge* (Oxford University Press: 1992) Vol. I, No. 1, pp. 19–27.

[میروسلاو هلوب پزشک متخصص ایمنی‌شناسی و نویسنده و شاعر و مشاور علمی واسلاو هاول رهبر جمهوری چک است و تاکنون یک دفتر شعر و یک کتاب شامل چند مقاله از او منتشر شده است. (مترجم)]

۱. Maya. یکی از اقوام باستانی امریکای مرکزی که گمان می‌رود از پانزده قرن پیش از میلاد تمدنی بوجود آورند. مایاییها بعدها آثاری مهم از خویش به‌جای گذاشتند و در نتیجهٔ کشورگشایی اسپانیاییها، برافتادند. (مترجم)

حفاریهای ۱۹۷۲، عصر «سوسیالیسم واقعی» پس از خروج نیروهای اشغالگر شوروی را پدیدار می‌کرد: عصری که گرچه ممکن است به‌صورت «متاستاز» [یا رشد بدخیم] هنوز در اعماق وجود داشته باشد، از هم‌اکنون به‌نظر ما غیرواقعی می‌رسد.

باستان‌شناس فرضی ما زیر قشر خاکستر دوران برژنف چیزهایی پیدا می‌کرد از قبیل سیمهای خاردار مرزی نزدیک شهرهای مرزی؛ در بعضی جاها سربازخانه‌های کثیف و بهم‌ریختهٔ لشکریان روسی با لکه‌های عمیق و باورنکردنی روغن و انبارهای بی‌نظم و آشفتهٔ مواد انفجاری؛ ساختمانهای بدترکیب و عبوس و دربسته پر از گزارشهای محرمانه دربارهٔ همه چیز و همه کس به‌اضافهٔ مومیاییهای کارمندان بی‌عرضه و اکثر از حیث شعور متعلق به‌دورهٔ زمین‌شناسی کرتاسه و عصر دینوسورها؛ در جاهای خلوت و دور از رفت‌وآمد، کاخهای شمنها و اشراف با کاسه‌های مزین و منقوش و فرشهای خارجی و پیکره‌های سفالین؛ دهکده‌های پررونق با باغچه‌های تمیز و مرتب و جاده‌های پوشیده از گل‌ولای مافوق طبیعی و مکانهای عمومی؛ آپارتمانهای نسبتاً یا به‌طور شگفت‌انگیزی مجهز و در تلاش رسیدن به‌معیارهای غربی؛ بسیاری اتومبیلهای بسیار کهنه و اغلب در حال پس دادن چیزی از زیر و گوشه و کنار به‌صورت نشت در جاده‌های آسفالته؛ منظره‌هایی پرگودال در پهنه‌های وسیع شبیه سطح کرهٔ ماه و گواه بر راه و رسم محلی متصدیان صنعت ذغال سنگ؛ و سرانجام چند کارخانه برقِ اتمی هنوز منفجرنشده.

ایضاً: شهرهای تاریک با خیابانهای از ساعت هشت شب به‌بعد تهی از هر جنبنده ولی مملو از جمعیتِ پررفت‌وآمد خریدکنندگان در روز؛ و نصف بیشتر هر محل کار خالی و نصف بیشتر کارکنان در خیابانها یا میخانه‌ها مشغول کار دوم یا دیدوبازدید و نوشیدن قهوه و ودکا با دیگران یا اصولاً غایب از سر کار. باستان‌شناس ما بناچار می‌بایست نتیجه بگیرد که این جامعه لابد نوعی منابع پنهان و نامرئی داشته است و ساکنان آن به‌طور معمول خوش‌نشینان و نخجیرگران و خوشه‌چینان بوده‌اند.

اما حقیقت این است که شاید به‌استثنای بعضی معاملات زیر جلی اسلحه و مواد انفجاری، منابع پنهانی در کار نبوده است. به‌هرحال، پول نقد بیشتر به‌جیب «داداش بزرگ» سرازیر می‌شد که سخت سرگرم تأمین و گرد آوردن وجوه لازم برای پیکار

ضد امپریالیستی ــ به‌سبک کشور شوراهاــ در کوبا یا آنگولا بوده است. در واقع، اقتصاد تقلید اقتصاد را درمی‌آورد و کارگران نیمی از اوقات قیافهٔ کارگر به‌خود می‌گرفتند و بقیهٔ اوقات به کسب‌وکار خصوصی و گرداندن سایه‌ای از اقتصاد مشغول بودند.

قضیه در واقع مخلوط عجیب و غریبی بود از حقوق مدنی محدود از یک سو و حقوق شخصی و انفرادی از سوی دیگر که به‌طور بیمارگونه‌ای گسترش داده می‌شد. سوسیالیسم دولتیِ دیگ حلوا، می‌بایست فاجعهٔ سیاسی ۱۹۶۸ [چکوسلواکی] را جبران کند و نقطهٔ پایان آمال و آرزوها ــ بخصوص آمال و آرزوهای سوسیالیستی ــ و نقطهٔ آغاز انحطاط و بی‌کفایتی و نومیدی و سرخوردگی بود. در دههٔ تاریک و بیرحم ۱۹۵۰، دسته‌ای از معتقدان ــ حتی معتقدان متعصب و قشری و بدگمان به‌هرکس دیگر ــ وجود داشتند. اما این دسته در دوداگزوز تانکهای شوروی محو شدند. از آن‌پس، دیگر هیچ چیزی پیدا نمی‌شد که بشود نامش را «ما» گذاشت؛ تنها چیزی که وجود داشت «آنها» بود.

مفهوم «آنها» مسبوق به‌سنت و سابقه تاریخی بود. تاریخ نسل کنونی، به‌شهادت پاره‌ای خطرهای «خارجی»، وجود آن‌را تأیید می‌کرد. بنابراین، مفهوم «ما» و «آنها» در حقیقت از مفهوم واقعی‌تر و مشخص‌تر «داخل» و «خارج» سرچشمه می‌گرفت. نزدیکی و همجواری با انسانهای دیگر، به‌سطح حلقهٔ خانواده و گوشه‌نشینی در خانه و همدستی افرادی که می‌خواستند «بیرون» جلب نظر نکنند، پایین آمده بود.

در دورهٔ اشغالگران نازی و جنگ، هرکس البته در «داخل» زندگی می‌کرد و درِ خانه را محکم می‌بست و شیر آب را باز می‌کرد تا در پناه سروصدای آن به‌رادیو بی‌بی‌سی و سایر رادیوهای متفقین گوش کند. همه‌کس بناچار «بیرون» احتیاط بخرج می‌داد و از غریبه‌ها دوری می‌کرد. دلیل این کار فقط محدود به‌این نمی‌شد که اظهار عقیده خطرناک بود؛ دلیل دیگر و عمدهٔ آن، عادت به‌پنهانکاری بود که در نتیجهٔ تلاش برای تهیهٔ مواد غذایی از محله یا روستاهای دور و نزدیک بوجود آمده بود.

هرچه خطرناک بود ــ اعم از مأموران گشتاپو و هموطنان همدست با دشمن و سربازان و موجودات پنهانی که دزدانه گوش می‌دادند و ضبط می‌کردند و دستگیر می‌کردند و به‌زندان می‌انداختند و می‌کشتند ــ همه بیرون از خانه بود. بیماری

چفت کردنِ در، کم‌کم برای اجتناب از آن خطرها و شاید حتی پرهیز از بمبها پدید آمد. بیاد دارم که در موقع حمله‌های هوایی، کم‌خطرتر بود که کسی در خانه بماند تا به‌پناهگاههای عمومی برود. در واقع، زنده بودن خود من امروز به‌این جهت است که شبی در ماه آوریل هنگام حملهٔ هوایی، به‌جای اینکه به‌ایستگاه راه‌آهن بروم و، مطابق قرار قبلی، به گروهی از پیراپزشکان بپیوندم، در خانه ماندم. بمبی مستقیماً به‌آن پناهگاه اصابت کرد و، صبح روز بعد، چیزی جز یک ویرانه و ردیفهای پایان‌ناپذیر اجساد در آنجا به‌چشم نمی‌خورد و دیگر هرگز هیچ‌یک از سایر دانشجویان پزشکی عضو آن گروه را ندیدم.

در دو سال کوتاه بعد از جنگ، پیش از سر کار آمدن کمونیستها در ۱۹۴۸، و در سالهای فرا رسیدن امواج پیاپی فضای باز و گرم شدن و باز سرد شدن مناسبات [شوروی و غرب]، عارضهٔ چفت کردنِ در، قدری تخفیف پیدا کرد. اما بعد نوبت فجایع استالینیستی اوایل دههٔ ۱۹۵۰ رسید. وضع دوباره به‌دورهٔ نازیها شبیه شد، منتها با این تفاوت مختصر که این دفعه مأموران پلیس مخفی و دادستانها و همدستان دشمن، افراد محلی چک و اسلواک و گاهی حتی زندانیان سابق اردوگاههای نازی و بعضی اوقات حتی همکاران خود شخص بودند که تحت نظارت شورویها عمل می‌کردند. پس از پایان دورهٔ «خارجی»، مردم آهسته‌آهسته و با بیمیلی باز از خانه بیرون می‌رفتند و محل کار و کارکنان جدید یا قدیم و کارخانه‌ها و اتحادیه‌ها را می‌پذیرفتند یا خود را با آنها یکی می‌دیدند. هرچه امواج تبلیغات سوررئالیستی اشتراکی کمتر می‌شد، احساسات جمعی بیشتر قوت می‌گرفت. در مکانهای همگانی، درست به‌همان نسبت که شمارهٔ مجسمه‌های رسمی ملبس به‌اونیفورمهای سوسیالیستی-رئالیستی با لبخندهای ابلهانهٔ حاکی از خوش‌بینی، رو به کاستی می‌رفت، عدهٔ مردم بیشتر می‌شد. وقایع ۱۹۶۸، این دورهٔ بینابینی را نیز مانند واپسین امیدهای سوسیالیستی نابود کرد. باز هم «خارج» و «خارجی» به‌جای خود برگشت، اما این‌بار با قوت و شدت و بی‌پروایی و بی‌ایمانی بمراتب بیش از گذشته از هر دو جانب «داخلی» و «خارجی». این بی‌ایمانی و پشت پا به‌اصول، نتیجهٔ پند گرفتن از تاریخ بود؛ محصول این واقعیت بود که «خارجیها» از روزگار نازیها و دورهٔ استالینیستی عبرت نیاموخته بودند. البته آموخته بودند، اما وانمود می‌کردند که نیاموخته‌اند.

بدین‌ترتیب، مفهوم «آنها» از هر زمان یا مکان در گذشته واقعی‌تر شد، و اکنون دیگر بر هر کسی ــ اعم از همسایه‌ها و مأموران دولت و مقامات رسمی و نیروهای انتظامی و حزب و دولت و روسها ــ دلالت می‌کرد، و حتی ابعاد بیشتری به‌خود می‌گرفت، زیرا در اغلب سطوح، از پایین تا بالا، به‌نظر می‌رسید همه به‌راهنمایی مفهوم «داخل و خارج» یا مفهوم «ما و آنها» به‌عنوان آخرین نشانهٔ حیاتی در زندگی عمل می‌کنند. نه‌تنها مردم عادی، بلکه افراد پلیس و مأموران حزبی از همین شیوه پیروی می‌کردند. همه در خلوت می‌گفتند: «تقصیر من نیست؛ 'آنها' ول نمی‌کنند.»

احساس رایج در سالهای ۱۹۷۰ و ۱۹۷۱ این بود که: باز تنها شدم. یگانه احساس نزدیکی و قرب جوار جمعی و انسانی، در گروههای مخفی و در میان مخالفان پدید می‌آمد. بقیهٔ جامعه از افرادی تشکیل می‌شد که حالت انزوای تدافعی داشتند و از سایر افراد دارای حالت انزوای تدافعی متنفر بودند. تقریباً هر کاری روا بود به‌این شرط که مستقیماً به‌اقدامات سرکوبگرانه منجر نشود. قواعد ناظر بر امور اخلاقی و خلاف اخلاق، تبدیل شد به‌قواعد ناظر بر اینکه چه چیز را می‌بینند و چه چیز را نمی‌بینند. کافی بود کسی با کاربرد استعاره‌های ابتکاری نشان دهد که متوجه همهٔ قضایاست تا دیگران سخنش را (مثلاً در ادبیات) باور کنند. و هدف مثبت ادبیات این شد که بگویند «اینها همه درست، ولی...» «خارجی» و آنکه از ما نبود، موجودی باورنکردنی بود؛ اما شرط اینکه حرف ما را باور کنند، باز کردن مشت او بود.

کسی که از بیرون، از دریچهٔ چشم جهان بهره‌مند از عقل سالم، به‌این وضع بنگرد، ممکن است اسم آن‌را بدگمانی بیمارگونهٔ جمعی و اشتراکی افراد بدگمان بگذارد. ولی حقیقت این است که، از تنظیم دخل و خرج خانواده گرفته تا امید بستن به‌آیندهٔ فعالیتهای خویش در ادبیات، این تنها راه ادامهٔ حیات بود. وقتی پای درسهای مشکل تاریخ در میان باشد، دیگر نمی‌توان بسادگی از بدگمانی بیمارگونه سخن گفت.

کلک زدن به‌«آنها» مانعی نداشت. «آنها» (اعم از مسکو یا کاگ‌ب یا پلیس دولتی یا دفتر سیاسی حزب) خودشان دلشان می‌خواست کلک بخورند، چون برای اینکه از عهدهٔ برنامه‌های پنجساله برآیند یا بتوانند به‌نیات مقدس حزبی ادامه دهند، راهی جز این نداشتند. رسماً و از نظر دولت، این اقتصاد سایه‌وار هیچ عیبی نداشت. تنها چیزی که خرابکاری تلقی می‌شد این بود که کسی بخواهد نام حقیقی آن‌را ببرد.

آدم از اینکه کاری را با موفقیت به‌انجام برساند ته دل احساس گناه می‌کرد، خواه این کار، انتشار یک کتاب بود (زیرا امکان این کار برای بسیاری وجود نداشت) و خواه ساختن یک برج آپارتمانی بدون دزدیدن از وسایل لوله‌کشی و بهداشتی و ایزولاسیون (چون می‌گفتند «کسی که نمی‌دزدد، نان خانوادهٔ خودش را می‌بُرد»). بنابراین، همه‌کس بیشتر اوقات احساس گناه می‌کرد.

رژیم تا لحظهٔ آخر این انحطاط اخلاقی را دست‌کم گرفت و بعد، در نوامبر ۱۹۸۹، به گمان اینکه ممکن نیست نیم میلیون نفر همه در یک زمان و یک جا جمع شوند و فریاد «سرنگون باد» سر دهند، در ارزیابی آن مبالغه کرد.

باستان‌شناس فرضی ما پس از بیرون آوردن شهر از زیر خاکستر دوران برژنف، مشاهده می‌کرد که نیمی از خانه‌های جدید و تک‌واحدی مخصوص سکونت عائلهٔ شخصی، از مصالح مسروقه ساخته شده است؛ ولی از این واقعیت نمی‌توانست نتیجه بگیرد که کسانی که این خانه‌ها را می‌ساختند ممکن بود چیز دیگری نیز در نظر ــ یا در روح و جان ــ داشته باشند: چیزی از قبیل مفهوم خوب و بد، یا شرف و ننگ، یا به‌هرحال چیزی که ایشان را در شبکه‌ای از انگیزه‌ها و احساسها به‌یکدیگر بپیوندد ــ چیزی مانند آرمانهای مشترک. به‌عقیدهٔ من، این آرمان زاییدهٔ واکنش منفی در برابر شیوهٔ تلقین و تبلیغ پوچ و مضحک روسها بود، شیوه‌ای که اگر در چارچوب نظام رفتار و روحیات مردم اروپا با توجه به‌فرایندهای حیاتی به‌آن بنگریم، نه پذیرفتنی بود و نه قابل دوام، زیرا در آن نظام، بین الفاظ و حقایق خارجی، رابطه‌ای کمابیش ثابت برقرار است. تمایل روسها به‌پخش کردن شعارهایی که می‌بایست به‌جای حقایق خارجی گرفته شود، و گرایش آنان به‌پرستیدن و عظیم جلوه دادن رهبر و تبدیل او به‌هشتمین یا نهمین شگفتی عالم [پس از عجایب هفتگانه]، و تصور ایشان به‌اینکه تودهٔ مردم فقط از برکت انوار وجود تزار یا مهر تابان زندگی می‌کنند ــ اینها همه با ذات کسی که در رژیمهای دموکراسی یا در جوامع صنعتی زندگی کرده بود از اساس بیگانه بود، زیرا آنچه چنین رژیمها یا جوامعی را می‌گرداند، تفکر عملی و صلاح‌اندیشی است.

آزادی و دموکراسی مانند یکی از رؤیاهای پاکیزه و ظریف ایام کودکی هنوز پس از چهل سال دست‌نخورده مانده بود، و نود درصد جمعیت کشور به‌انگیزهٔ

تلاش برای دست یافتن به‌آن، به‌جنبش درآمدند. از این عده، تنها درصد کوچکی بعد از آن جریان همچنان برای کسب عادات جدید جد و جهد و کاربُری و رعایت اخلاق اجتماعی به‌حرکت ادامه دادند.

به‌نظر من، اشکال در عادت طولانی به‌مقاومت بود و در اعتقاد دیرین به‌اینکه گرچه زندگی تحمل‌ناپذیر است، ولی به‌هرحال راحت است. آنچه اشکال ایجاد می‌کرد، سابقهٔ ممتد نفی و طرد بود. دلایل و شواهد اینکه «چه نمی‌خواهیم» همه‌جا مشهود بود؛ آنچه کمتر اثری از آن دیده می‌شد این بود که «چه می‌خواهیم». هیچ آرمان واقعی و ملموس و مثبتی به‌چشم نمی‌خورد. در میان آثار به‌جای‌مانده از یکی از شخصیتهای بزرگ این قرن، یان پاتوچکا[1]، و در نوشته‌های زیرزمینی مخالفان، مقاله‌های فلسفی در باب اخلاق و حقیقت و دربارهٔ لزوم سرنگون کردن رسوایان، فراوان بود. از این گذشته، میراث یان پالاک[2] را داشتیم، یعنی دانشجویی که در ۱۹۶۰ خود را به‌آتش کشید و با این کار، دست به‌یکی از اقدامات بزرگ این قرن زد و یکی از بالاترین سرمشقها را داد. وقت داشتیم که نشان دهیم در زیر سرپوش جامد و خفقان‌آور سرمقاله‌های رسمی و ساده‌لوحانهٔ «مارکسیستی» در روزنامه‌ها و مجله‌ها، فلسفه و اندیشه سیاسی چگونه هنوز زنده مانده است. وقت داشتیم که نشان دهیم تیزبینی و درایت در آن روزگار بی‌فروغ کندذهنی از میان نرفته است. آنچه وقتی برای آن باقی نبود، تربیت به‌معنای وسیع کلمه بود؛ آنچه جایی برای آن در روزنامه‌ها نبود و کمتر مجلهٔ فرهنگی یا نشریه‌ای مخصوص طرح آراء نظری به‌منظور بحث و فحص دربارهٔ آن وجود داشت، یافتن راهی برای گفتگو با شهروند سادهٔ حیران و سرگردان بود. رویهمرفته بسیار کم اندیشه‌ای در این‌باره پیدا می‌شد که مردم در زندگی خصوصی باید دنبال چه باشند. چیز دیگری که به‌چشم نمی‌خورد نظریهٔ اقتصادی عام و جامعی بود که سناریویی برای بیرون آمدن از زیر آوار برنامه‌ریزی متمرکز بدست دهد و بگوید که بدون سرمایه چگونه می‌توان به‌نظام سرمایه‌داری رسید.

تصویری که از آینده عرضه می‌شد، به‌جای اینکه تصویر زایش کُند و آهستهٔ

1. Jan Patočka
2. Jan Palach

مفهوم جدید شهروندی باشد، تصویر روزگاری بدون ناراحتی و دردسر (یا، به‌عبارت ساده، بدون کمونیستها) بود. همه احساس می‌کردند که خلئی پدید آمده است؛ اما تصور بر این بود که، پس از دوره‌ای از محرومیتهای اقتصادی، و در نتیجهٔ سیاستهای درست اقتصادی (که وجود نداشت) و به‌یاری پرشور دموکراسیهای غربی (که معلوم شد آنچنان هم شور و شوقی ندارند)، این خلأ بخودی‌خود پر خواهد شد.

آینده در عالم خیال به‌صورت قسمی آلودگی طبیعی و خودانگیخته مجسم می‌شد که مرزهای غربی کشور را خواهد پیمود و در قالب اتومبیلهای مرسدس بنز (ولی نه به‌شکل عادت غربیان به‌سخت‌کوشی و صرفه‌جویی) عمدتاً از آلمان به‌ما سرایت خواهد کرد.

شور و شوق بیرون آمدن از زیر خاکستر و آزاد بودن ـ بویژه آزاد سفر کردن ـ و دیگر انتظارات خوش و راحت، بیش از دو ماه به‌درازا نکشید: دوماهی که در آن، احساس عظیم آسودگی (یا پیروزی) و نزدیکی و همجواری انسانها و صدای انسانی، یعنی عمدتاً صدای واسلاو هاول، همه‌جا چیره بود. در دو هفتهٔ اول، همه‌کس دوست همه‌کس بود و لبخند می‌زد و فوراً به‌حرف می‌آمد و حاضر به‌کمک بود. پراگ دفتر شعری شده بود که به‌روی همه گشوده بود. پیر و جوان اندیشه‌هایی را که به‌خاطرشان رسیده بود یا شعرهایی را که به‌دل راحت سرود بودند یا دست‌کم سخنانی را که از مارکوس اورلیوس[۱] یا ماساریک[۲] یا جورج اُرول[۳] در گوشه و کنار پیدا کرده بودند، روی تکه کاغذی می‌نوشتند و به‌در و دیوار و ویترین مغازه‌ها و واگنهای مترو می‌چسباندند. پس از دو هفته، دفتر شعر بسته شد. بجز عکسهایی از رویدادهای آن روزها، دیگر شعری به‌چاپ نمی‌رسید. دلها نیز بسته شد و کم‌کم مشکلات ظهور کرد: هجوم به‌سوی درآمد و مقام با پیدا شدن سروکلهٔ کسانی نه از حلقهٔ مخالفان زیرزمینی، بلکه از میان طردشدگان و حتی کمونیستها که روی پیراهن و کت و پالتو و حتی چترشان علامت «جامعهٔ مدنی»

---

۱. Marcus Aurelius (۱۸۰ـ۱۲۱ م). امپراتور روم و یکی از برجسته‌ترین فیلسوفان رواقی. (مترجم)

۲. T. G. Masaryk (۱۹۳۷ـ۱۸۵۰). سیاستمدار و فیلسوف اهل چکسلواکی. (مترجم)

۳. G. Orwell (۵۰ـ۱۹۰۳). نویسندهٔ انگلیسی. (مترجم)

نصب می‌کردند؛ تأسیس فرقه‌ها و گروههای فشار در درون تشکیلات جدید سیاسی؛ غریزه‌های پست و حقیر در لباس هدفهای والای انسان‌دوستانه؛ گرفتاری و سرخوردگی مسافران بی‌پول در خارج؛ و بالاخره مشاهده اینکه شخصیتهای فرومایهٔ جدید جانشین شخصیتهای فرومایهٔ پیشین می‌شوند. دربارهٔ همهٔ اینها به‌طور کامل تبلیغ شده است. آنچه هنوز خلل نپذیرفته، صدای واسلاو هاول و چند تن انگشت‌شمار مانند اوست.

چهل سال انحطاط اخلاقی میدان را خوب آماده کرده بود: میدان برای جولان انواع فرصت‌طلبان سیاسی و اقتصادی؛ برای سودجوییهای بیرحمانه و دزدیهای کوچک و بی‌پروا؛ برای تبهکاریهای معلول عفو و بخشودگی وسیع نمودار ملاکهای دستگاه جدید ولی غافل از وضع واقعی شهرها؛ و برای مهاجرت گروههای دچار محرومیتهای اجتماعی از بخش شرقی به‌بخش غربی کشور. کسانی که سابقاً در خدمت دولت قلم می‌زدند، ناگهان دریافتند که مؤسسهٔ انتشاراتی خصوصی دایر کردن و فروختن کتابهای عشقی و جنسی یا رمانهایی از قبیل همیشه عنبر[1] بمراتب بهتر از نوشتن داستانهای سوسیالیستی-رئالیستی است. کارگرانی که پیشتر در پمپ بنزینهای متعلق به‌دولت کار می‌کردند و از دولت می‌دزدیدند، وارد عملیات عریض و طویل‌تر شدند. میخانه‌دارانی که سالها میخانه‌های اجاره‌ای را ملک خصوصی خود می‌دانستند و انواع راهها را برای کلاه گذاشتن سر دولت و سر مشتری کشف کرده بودند، اکنون می‌توانستند مالی را که اندوخته بودند در کسب و کارهای وسیعتر سرمایه گذاری کنند. بارها و بسیار بجا گفته می‌شد که فقط کسانی که به‌خارج مهاجرت کرده بودند و اکنون به‌میهن بازگشته‌اند، یا افرادی که در بازار سیاه و جرائم نسبتاً کوچک دست داشته‌اند، از استطاعت لازم برای خرید فروشگاهها و کارگاهها و مؤسسات فرهنگی و گاهی حتی باشگاههای ورزشی بهره‌مندند. سرتراشیدگان[2] و گردن‌کلفتهای دیگر در پراگ و سایر شهرهای بزرگ آنچنان جولانی می‌دادند که حتی وارثان نازیهای آلمانی که در جمهوری دموکراتیک آلمان [یا آلمان شرقی سابق] صحیح و سالم مانده بودند، عاشق این بودند که به‌این‌سوی مرز بیایند و به‌همبازیانشان در

---

۱. *Forever Amber*. رمانی سبک و کم‌ارزش ولی پرفروش نوشتهٔ خانمی به‌نام وینزر. (مترجم)
۲. Skinheads. جوانان شرور نژادپرست دارای تمایلات افراطی ضد چپی و ضد خارجی. (مترجم)

چکوسلواکی سری بزنند. میدان حتی برای تبهکاران و مافیاهای بین‌المللی نیز باز بود. اما چون در همان زمان احساس می‌شد که انحلال پلیس کمونیستی و ایجاد نیروی پلیس جدیدی به‌جای آن، یکی از ضرورتهای سیاسی و اخلاقی است، این امر به‌نوعی بحران هویت تمام‌عیار در میان افراد پلیس انجامید و، در نتیجه، کارآیی آنان به‌طور فاحشی کاستی گرفت. دست و پنجه نرم کردن با مشکلات یادشده، به کاری فوق‌العاده پیچیده مبدل شد. بدون پلیس مخفی، همه‌کس از شاعر تا کوکائین‌فروش از موهبت آزادی برخوردار می‌شود، و البته کوکائین‌فروش از آزادی خود بهتر استفاده می‌کند. غرض از این حرف، استدلال به‌طرفداری از پلیس مخفی نیست؛ فقط می‌خواهم بگویم که واقعاً آزاد بودن، چقدر دشوار است.

و سپس نوبت فرد عادی رسید که از تظاهرات طرفداران وحدت ملی در میدانها و پارکهای شهر برمی‌گشت و می‌پرسید: تقصیر با کیست؟ چه کسی دست به‌این کارها زد؟ چه کسی چه کاره بود؟ البته سنت مرضیه همیشه بر این جاری بوده که گناهها را به گردن دستگاه بیندازند. ولی این هم مانند روییدن علف در ویرانه‌ها، یکی از جریانهای طبیعی است.

موج عظیم احساسات ضد دستگاه، از چهل سال یا حتی پنجاه سال پیش شروع نشده بود که پای نخستین سرباز آلمانی به‌این کشور رسید؛ سابقهٔ آن برمی‌گشت به‌چهارصد سال پیش که دست‌کم در بخشهای چک و موراویا در کشور، امید استقلال بر باد رفت. بنابراین، در ما این عادت تاریخی بوجود آمده است که همیشه زیر چکمهٔ کسی باشیم و کسی را داشته باشیم که گناه همهٔ زیانها و بیشتر گرفتاریها را به گردن او بیندازیم. حکایت زمان کمونیستهاست که تا چیزی از آسمان می‌بارید، می‌گفتند: «بر پدر این کمونیستها لعنت، باز باران گرفت!»

این جمله نیز از قبیل همان جمله‌های سابق مردم است که روزگاری می‌گفتند: بر پدر این هاپسبورگها لعنت! بر پدر این آلمانها لعنت! بر پدر این چکهای تندرو لعنت! بر پدر کاتولیکها لعنت! بر پدر پروتستانها لعنت! شاید ریشهٔ بدگمانی ما به‌دستگاه، به‌تاریخ مذهب پروتستان در چک و موراویا، بخصوص در دورهٔ نهضت ضد اصلاح دین[1] و آلمانی شدن ما، برسد که به‌دلیل رواج زبان آلمانی در دولت و

---

۱. Counter-Reformation. نهضتی که اولیاءِ مذهب کاتولیک برای مبارزه با بدعت گذاریهای پروتستانها بر ضد نهضت اصلاح دین در قرن شانزدهم براه انداختند. (مترجم)

زبان لاتین در میان اهل علم، چیزی نمانده بود دو زبان چک و اسلواک را یکسره نابود کند. عادت به‌اینکه بیگانه‌ای یا کسی یا زبانی نامفهوم یا فردی یکسره غیرقابل اعتماد و بکلی متعلق به‌دنیایی دیگر پشت میز شهرداری یا در کاخ بالای سر ما نشسته باشد، عادتی است که ریشه‌های دیرین دارد. کافکا از قرنها پیش از تولد، در پراگ زندگی می‌کرد، و حتی شصت سال پس از مرگ، باز هم آنجا بود.

البته غیر از فرقه‌های کودن و تهی‌مغز راستگرا، ممکن نیست کسی دستگاه واسلاو هاول را بیگانه تلقی کند، زیرا تصویر آن در «پایین»، در میان «خود ما»، در «داخل» شکل گرفته است. ولی با اینهمه، هرچه باشد این دستگاه هم باز دستگاه است و دستگاه، بنا به‌تعریف، در چشم آدمهای عادی تنگدست، بناچار فاسد است ولو هیچ اثری از فساد در آن دیده نشود. از طرفی، اگر درست فکر کنی، این دید و تلقی دقیقاً و شاید فقط به‌این علت بوجود آمده است که شخصیت استوار و مقاوم هاول وجود آن‌را منتفی می‌کند.

با سپری شدن سال دوم، بتدریج فهرست شایان توجهی از دشمنان پدیدار می‌شود که با در نظر گرفتن ذهنیتها و گروههای مختلف از این قرار است:

ـ کمونیستها، به‌معنای موجودات خاصی از حیث زیست‌شناسی که نه هرگز تغییر می‌کنند و نه هیچگاه متحول می‌شوند، از فسیلهای حزبی گرفته (که نشان دادند آنچنان از هرگونه شعور تاریخی بی‌بهره‌اند که حس کنجکاوی بیننده برانگیخته می‌شود) تا کمونیستهای طرفدار اصلاح در دههٔ ۱۹۶۰ که در جنبش آزادی‌طلبانهٔ ۱۹۶۸ کوتاهی کردند، کوتاهی و قصوری که از طرف دیگر ممکن است نوعی پیروزی معنوی نیز خوانده شود چون پیروزیهای معنوی معمولاً محکوم به‌شکست‌اند.

ـ «دستهای پنهان»، به‌معنای مافیاهایی که گفته می‌شود از افراد پلیس مخفی سابق تشکیل شده‌اند. این ادعا به‌رغم این حقیقت آشکار صورت می‌گیرد که تعقیب و شکار دشمنان پیشین قرار است زندگی سیاسی را هم از وجود تار عنکبوت پلیس گذشته پاک کند و هم از وجود مگسهای به‌دام‌افتاده در آن، یعنی قربانیان، و اینگونه گروههای مافیایی، به‌فرض هم که وجود داشته باشند، لابد کمال استفاده را از این بگیر و ببند می‌کنند.

ــ رهبران جدید که پیشداوری بر ضد آنان از همان بدگمانی همیشگی نسبت به‌روشنفکران مایه می‌گیرد. بدون شک، نیروی مقدم و پیشاهنگ در سطوح عالی اجرایی و اداری از روشنفکران تشکیل می‌شود. گماشتن آنان به‌این مناصب بعضاً به‌این منظور بوده که هنرمندان و نویسندگان و فیلسوفان، به‌جای اینکه مطابق سنت، منتقدان قدرت باشند، در موضعی از حیث تاریخی مثبت قرار بگیرند. (از دانشمندان علوم طبیعی کمتر کسی در این میان پیدا می‌شود، زیرا احساس اینکه هنر و علوم انسانی به‌فرهنگی غیر از فرهنگ علوم طبیعی تعلق دارد هنوز بر افکار روشنفکران چیره است و به‌طور ضمنی و نادرست فرض بر این است که علوم طبیعی نسبت به‌اخلاق بیطرف و بی‌اعتناست). قشر نخبگان روشنفکر متأسفانه آنگونه که باید به‌سطوح پایین ساختار سیاسی نفوذ نمی‌کند. جناح راست افراطی که شعارها و چاره‌گریهای سطحی و ساده‌اش امروز دیگر از اثر افتاده، استدلالهای خود را برای افراد ساده‌بین و ساده‌اندیشی به‌ارث گذاشته است که از هدف گرفتن «حکام جدید»، یعنی روشنفکران، لذت می‌برند. احساس نیاز به‌شعارهای ابلهانهٔ متداول در زمان رونق بازار کمونیستها، به‌طرز غریبی فسیلهای کمونیست را با جنینهای فاشیستی که بعضی از آنها از محافل پلیس مخفی سابق سر بلند کرده‌اند، متحد می‌کند.

ــ نیروهای اهریمنی و جادویی همیشگی که باز با تردستی هرچه تمامتر از آستین بیرون کشیده می‌شوند، یعنی فراماسونها، یهودیها، سیا، و البته کاگ‌ب که می‌گویند با صحنه‌سازی کودتایی براه انداخت تا دست‌نشاندگان جدیدی را جانشین لعبتکان پیشین کند. این عقیدهٔ سوررئالیستی حتی به‌صفحهٔ بعضی از روزنامه‌های عوام‌پسند هم رسیده است ولی آنقدر شاخدار است که اکثر مردم چون متعصب و موهوم‌پرست نیستند، بیش از اینکه به‌وجود چنین دشمنانی اعتقاد پیدا کنند، شانه بالا می‌اندازند و می‌گویند: «نمی‌دانم».

ــ اقوام دیگر، به‌معنای چکها که نیازهای اساسی اسلواکها را نادیده می‌گیرند، و اسلواکها که می‌خواهندبیش از سهمشان از بودجهٔ کشور بهره ببرند. بیماری قوم‌پرستی هنوز آنقدر شدت نگرفته که به‌صورت نفرت و کینه‌توزی نامعقول درآید، البته به‌استثنای چندهزار قوم‌پرست اسلواک که خود را وارث دولت سابق اسلواک مبعوث هیتلر می‌دانند، و به‌غیر از اسلواکهایی که به کانادا یا امریکا مهاجرت کرده‌اند و هنوز

طرز فکر افراطی و نیاکانی در ایشان باقی است. صورت افراطی این نوع قوم‌پرستی حتی به‌یهودستیزی نیازمند است و ترجیح می‌دهد با «داداش بزرگ» شرقی همکاری و پیوستگی داشته باشد تا با چکهای از حیث سیاسی واقع‌بین و مصلحت‌اندیش.

ـ کولیها و سایر اقلیتهای سیه‌چرده، بخصوص کسانی که از شرق مهاجرت کرده‌اند. میزان معتنابه بزهکاری در میان کولیهایی که از فقیرترین نواحی روستایی به‌شهرهای بزرگ مهاجرت می‌کنند، به‌اینگونه نژادپرستی دامن می‌زند. گروههای خودگماشتهٔ شهروندان که بدون مجوز قانونی، سرخود به‌استقرار نظم و تنبیه خطاکاران می‌پردازند، و همچنین سرتراشیدگان، گاهی کارهایی می‌کنند که نتایج ناگوار ببار می‌آورد. کولیها و افراد اقلیتهای یادشده، بهانه برای اینگونه وقایع بدست می‌دهند. دربارهٔ حقوقشان از نظر بشری و سیاسی و نژادی جاروجنجال راه می‌اندازند، ولی تصورشان را از «حقوق» به‌نحوی تبلیغ نمی‌کنند که برای یک دولت متمدن قابل تحمل باشد. از دیگران متنفرند و دیگران نیز ـ که متأسفانه محدود به‌سرتراشیدگان نیستند ـ از ایشان متنفرند. عامهٔ مردم از هیچ‌یک از دو طرف هواداری نمی‌کنند و نمی‌خواهند پایشان به‌معرکه کشیده شود و باز هم زیر لب می‌گویند: «نمی‌دانم».

ـ انواع و اقسام مسؤولان کشوری، از بالا تا پایین، که به‌دیگران بی‌اعتنا و در فکر منافع خویش‌اند. این قضیه یکی از بیماریهای بخصوص مشخص هر پارلمانتاریسم نوپاست. نمایندگان دو مجلس و اعضای انجمنهای شهرها که از طریق انتخابات آزاد انتخاب شده‌اند آزادانه به‌لوایح تأمین درآمد عمومی رأی می‌دهند و بین پارلمان یا انجمن شهر و منافع خصوصی خودشان آزادانه در رفت‌وآمدند. در دموکراسیهای نوپا که نمایندگان تنگدست (یا نه‌چندان تنگدست) هنوز بر فن مردم‌فریبی و مباحثهٔ سیاسی مسلط نشده‌اند، فساد محصول قدرت البته بیشتر به‌چشم می‌خورد. مثلاً در سنای امریکا زبان انگلیسی به‌چنان اوجی از فصاحت می‌رسد که سخنران می‌تواند کاملاً به‌آن پشتگرم باشد، و عادت به‌پنهان کردن منافع و اغراض شخصی ثمرات شگفت‌انگیز و گاهی کمیاب و گرانبها دارد. ولی در کشور ما گاهی حتی از شیوایی بیان و فن سخنوری هم اثری دیده نمی‌شود. البته در این زمینه تقصیر اصلی از واسلاو هاول است که با اینکه در نطق و خطابه برای بیان واقعیات اینچنین ید طولایی دارد، متأسفانه خودش قابل تکثیر نیست.

ـ ابن‌الوقتها و کمونیستهای سابق که ممکن است در هر سطحی آهنگ اصلاحات و سیاستهای جدید را کُند یا حتی متوقف کنند، گواینکه اکثر، بنا به‌ماهیت، ظاهراً به‌نظر می‌رسد هوادار دوآتشهٔ رژیم تازه باشند، و به‌رغم اینکه اگر قرار باشد از کار برکنار شوند، بعید نیست بعضی از افراد متخصص، و مدیران باکفایت نیز غفلتاً از دست بروند. «دشمنان» متعلق به‌گروه اخیر احیاناً به‌هیچ‌وجه ابن‌الوقت نیستند و فقط باید از زمرهٔ بازماندگان قوانین طبیعی حاکم بر وضع گذشتهٔ زندگی محسوب شوند. مثلاً بعضی از دانشمندان و پزشکان متخصص قادر به کار در پراگ یا براتیسلاوا نیستند، اما بخوبی می‌توانند در بتزدا در ایالت مریلند در امریکا مشغول کار شوند و درس بدهند و جراحی کنند. البته قابل انکار نیست که بعضی از دیوانیان سابق که در هر سطحی از دستگاه اداری رسوب کرده‌اند، بی‌آنکه لزوماً قصدی داشته باشند، به‌علت عادات و راه و رسم دیرین، موجب لطمه شده‌اند. پس باید به‌جای ردەبندی، اشخاص را فردا از یکدیگر بدقت تفکیک کرد.

ـ چیزی که عملاً مهم نیست ولی به‌هرحال یکی از ویژگیهای وضع کنونی است، مخالفت روشنفکران با علوم (به‌عنوان یکی از میراثهای ایده‌ئولوژی مارکسیستی) و تکنولوژی است. این قضیه در سطح عوام با طیف وسیعی از تصورات ناشی از سحر و جادو و خرافات و هیستریهای جمعی ارتباط دارد و از جهتی منبعث از رهایی از محدودیتهای گذشته است و از جهت دیگر معلول نارساییهای دستگاه بهداری دولت به‌اضافهٔ کمبود مواد دارویی، و سرانجام باز از جهتی دیگر از تبلیغات رمانتیک طرفداران نهضت سبز سرچشمه می‌گیرد که بدون در نظر گرفتن اینکه کشور از کجا باید به‌انرژی لازم دست پیدا کند، حاضرند هرچیزی را که اول در زمان کمونیستها بوجود آمده است، نابود کنند. این شیوهٔ خاص انگشت گذاشتن روی دشمن، شاهد یکی از مشکلات اساسی ما در جوّ کنونی طرد و نفی است. در وضع فعلی که باید در تلاش زنده ماندن بود نه در پی تجملات روحی و معنوی، چنین روشی برای ما آنقدر گران تمام می‌شود که در استطاعتمان نیست. هیچ‌گونه بدگمانی بیمارگونه و هیچ نوع مالیخولیا در استطاعت ما نیست ولو به‌نظر برسد که مالیخولیایی دیرین و مستند به‌واقعیات تاریخی است. آدمی به‌یاد بیمارانی می‌افتد که خوب می‌شوند، یا تقریباً خوب می‌شوند، و بعد

مرضشان عود می‌کند، یا پیش پزشک بازمی‌گردند، و شکایتشان این است: «خدایا، بدون این بیماری چه کنم؟»

اسکار وایلد می‌گوید هرچه در انتخاب دشمنانتان احتیاط بخرج دهید، باز هم کم است. البته کمتر کسی از چکها یا اسلواکها با آثار اسکار وایلد آشنایی کامل دارد.

سالها کمونیستها فریاد می‌زدند که اصل، جمع است، نه فرد. این نعره‌ها به‌هرحال ظاهری بود، اما به‌رشدِ بدخیم نوعی فردگرایی توأم با بی‌ایمانی و پشت پا به‌اصول انجامید، و این نیز به‌نوبهٔ خود به‌این احساس منجر شد که تا وقتی آتشفشان شرقی در فوران است، باید از آخرین ذرهٔ نور و اکسیژن استفاده کرد. آن احساس مانع از رؤیت تصویر شهروندی می‌شود که تازه از بند رهیده است. شهروند آزاد تازه‌رهیده، مسلط به‌فن بقاست و در تحمل هزینهٔ روزافزون زندگی، صبر شگفت‌انگیز نشان می‌دهد و در همان حال تمام حواسش متوجه دشمن و هدفهای مشترک است. اما از طرف دیگر، به‌سوی آرمانهای مصرفی غرب نیز جلب می‌شود و دل به‌این وسوسه می‌سپارد که انتقاد از ثروت و نعمت زائد را نشانهٔ نوع دیگری از دشمنی بشمارد. برخلاف شهروند غربی، متوجه دشواری شرایط منتهی به‌ثروت و نعمت نیست و از هرگونه سابقهٔ زندگی مجلل در حیات روزانه بی‌بهره است. در عالم تئوری، ممکن است متقاعد کردن او به‌اتخاذ «راه سوم» آسانتر به‌نظر برسد. اما در عمل، او معتقد است که دشمن حتی مانع رسیدن او به«راه دوم» (یعنی دولت سوسیالیستی یا مقدمات آن، یعنی «راه اول») می‌شود.

در عمق وجود هرکسی که به‌جستجوی دشمن برود، دشمنی وجود دارد. این همان دشمنی است که به‌دنبال او نیستیم، ولی باید باشیم.

هنگامی که در تاریکی به‌سوی روشنایی انتهای تونل گام برمی‌داریم، صلاح نیست که شبحی تاریک نیز در عمق وجود با خود داشته باشیم. چنانکه واسلاو هاول اخیراً گفت، از کجا که بعد از روشنایی، باز تونلی دیگر نباشد؟

هانس ماگنوس اِنتسِنسبِرگر

کوچ بزرگ:
مشکل مهاجرت در جهان امروز*

دو مسافر در کوپهٔ قطار نشسته‌اند. میزهای کوچک و قلابهای رخت‌آویز و طاقچه‌ها را گرفته‌اند و آسوده جا افتاده‌اند. روزنامه‌ها و پالتوها و کیفهای دستی و دیگر لوازمشان دور و بر همه‌جا پراکنده است. در باز می‌شود و دو مسافر جدید وارد می‌شوند. ورودشان به‌هیچ‌وجه اسباب خوشوقتی نیست. دو مسافر اول حتی اگر یکدیگر را نشناسند، با همبستگی عجیبی با تازه‌واردان رفتار می‌کنند. با اکراه لوازمشان را جمع می‌کنند و جایی برای نشستن آنان می‌گشایند. کوپه را قلمرو خود می‌دانند و به‌هر تازه‌واردی به‌چشم مزاحم می‌نگرند. چنین رفتاری بر مبانی عقلی توجیه‌پذیر نیست؛ ریشه‌هایش ژرفتر از اینهاست.

با اینهمه، تقریباً هرگز کار به کشمکش آشکار نمی‌رسد، زیرا هر مسافری تابع نظامی از قواعد است، و مجموعهٔ مقررات نهاد راه‌آهن و هنجارهای حاکم بر رفتار و ادب اجتماعی، غریزهٔ دفاع از قلمرو را در او مهار می‌کنند. نگاههایی ردوبدل می‌شود و عباراتی قالبی حاکی از پوزش، ولی توأم با بغض، بر زبان می‌آید. مسافران جدید حضورشان تحمل و احیاناً عادت می‌شود، اما داغ مزاحمت همچنان، ولو بتدریج کمتر، بر جبینشان می‌ماند.

---

* Hans Magnus Enzensberger, «The Great Migration», *Granta: A Paperback Magazine of New Writing*, No. 42, Winter 1992, pp. 15–51.

[هانس ماگنوس انتسنس‌برگر یکی از شاعران و نویسندگان بنام آلمان است. از دیگر آثار او دو کتاب اروپا، اروپا و بیمایگی و پندارهای پوچ قابل ذکر است. (مترجم)]

حتی همین نمونهٔ ساده و بی‌آزار نیز خالی از برخی ویژگیهای غیرمنطقی نیست. خود کوپهٔ قطار منزلی موقت است: جایی است برای کسانی که می‌خواهند جابجا شوند. خود مفهوم مسافرت مساوی با نفی مفهوم اقامت است. مسافر کسی است که خانه‌ای حقیقی را با خانه‌ای تقریبی معاوضه می‌کند، و با همهٔ این احوال، رنجیده و خشمناک و جبین در هم، به‌دفاع از این کاشانهٔ موقت برمی‌خیزد.



هر مهاجرتی، علت و ماهیت و وسعت آن هرچه باشد، به کشاکش می‌انجامد. از نظر مردم‌شناسی، تعقیب سود شخصی و بیگانه‌ترسی، عواملی دگرگون‌نشدنی و ثابت و به‌قدمت همهٔ جوامع شناخته‌شدهٔ بشری است.

جوامع باستانی برای پرهیز از خونریزی و ممکن ساختن حداقلی از مبادلات میان طایفه‌ها و قبیله‌ها و گروههای مختلف قومی، رسم مهمان‌نوازی را اختراع کردند. ولی این مقررات سبب نسخ و فسخ موقعیت بیگانگان نمی‌شود و، بعکس، آن‌را تثبیت می‌کند. مهمان عزیز و خدمت او واجب است، ولی باید برود.



دو مسافر جدید دیگر در کوپه را باز می‌کنند. از همین لحظه، موقعیت کسانی که پیشتر وارد کوپه شده بودند، تغییر می‌کند. کسانی که حتی چند دقیقهٔ پیش مزاحم و متجاوز تلقی می‌شدند، اکنون بومی‌اند و حق آب‌وگل دارند و خویشتن را از طایفهٔ کوپه‌نشینان و محق به‌داشتن کلیهٔ مزایای متعلق به‌آن جمع می‌دانند. دفاع از اینگونه قلمرو «نیاکانی» که تنها چند دقیقه پیش اشغال شده، امری عجیب و غیرمنطقی به‌نظر می‌رسد. جالب‌توجه‌تر از آن، عدم هرگونه همدلی و همدردی با تازه‌واردان است که باید با همان نوع مخالفت دست و پنجه نرم کنند و با همان مراحل دشوار تشرف روبرو شوند که پیشینیانشان با آن مواجه بوده‌اند. آدمی چنان سریع اصل و ریشهٔ خویش را پنهان می‌کند و منکر می‌شود که شگفت‌انگیز است.



گروههای عشیره‌ای و قبیله‌ای از هنگام پیدایش بشر وجود داشته‌اند. ملتها و کشورها هنوز بیش از دویست سال نیست که پدید آمده‌اند. دریافت تفاوت این دو دشوار نیست. گروههای قومی به‌طور نیمه‌خودانگیخته بوجود می‌آیند. ملتها و

کشورها عمداً و با طرح قبلی ایجاد می‌شوند و غالباً وجودهایی ساختگی و مصنوعی‌اند که بدون نوعی ایده‌ئولوژی مشخص ممکن نیست انسجام پیدا کنند. این شالودهٔ ایده‌ئولوژیک ــ همراه با شعائر و علائم مربوط به‌آن، مانند پرچمها و سرودهای ملی ــ نخستین‌بار در قرن نوزدهم پدید آمد و از اروپا و امریکای شمالی کم‌کم به‌سراسر گیتی گسترش یافت.

کشوری که بخواهد موفق بماند، نیازمند برخی چیزها مانند خودآگاهی ملیِ بدقت علامتگذاری‌شده و نظامی از نهادها (ارتش و گمرک و هیأتهای دیپلماتیک) و وسایل حقوقی تعیین حد و مرز (حاکمیت و تابعیت و گذرنامه) است. این مقصود بندرت بدون بعضی افسانه‌های تاریخی بدست می‌آید. در صورت لزوم، حتی باید دلایلی بر وجود گذشته‌ای پرافتخار و برخی سنتهای مقدس جعل شود. معمولاً هرچه جریان تکوین ملتی ساختگی‌تر باشد، احساسات ملی افراد آن سست‌پاتر است و با فریاد و غوغای گوشخراش‌تری ابراز می‌شود. این حکم از جمله در مورد «ملتهای تأخیرکردهٔ» اروپا ــ یعنی کشورهای زاییدهٔ فروپاشی نظام استعماری ــ و اتحادیه‌های ملی اجباری، مانند اتحاد جماهیر شوروی سوسیالیستی و یوگسلاوی، صادق است که تمایلی به‌تجزیه و جنگ داخلی بروز می‌دهند.

البته جمعیت هیچ کشوری از لحاظ قومی و نژادی مطلقاً همگن و یکدست نیست، و این واقعیت با احساسات ملیِ پدیدآمده در بیشتر کشورها تعارض بنیادی پیدا می‌کند. در نتیجه، گروه اکثریت ملی معمولاً با اکراه وجود اقلیتها را می‌پذیرد، و هر موج مهاجرت، مشکل سیاسی تازه‌ای به‌نظر می‌رسد. مهمترین استثنا بر این قاعده کشوری است مانند ایالات متحد امریکا یا کانادا یا استرالیا که هستی خود را مرهون مهاجرت به‌مقیاس گسترده است. در اینگونه کشورها ــ بسته به‌اینکه جمعیت اصلی و بومی تا چه حد از صفحهٔ عالم نابود شده باشد ــ اسطورهٔ تأسیس کشور به‌این صورت درمی‌آید که می‌گویند اینجا مانند لوحی پاک بود و ما ابتدا به‌ساکن شروع کردیم.

به‌نظر تقریباً همهٔ ملتها طبیعی می‌رسد که میان خودشان و دیگران فرق بگذارند و بگویند «مردم خودمان» و «بیگانگان»، گو اینکه، از حیث تاریخی، ممکن نیست در این فرق شک نکرد. هرکس بخواهد از چنین فرقی دفاع کند، باید بنا به‌همان

استدلال همچنین قائل به‌این شود که خودش همیشه در آن کشـور بـوده است، و متأسفانه این ادعا بآسانی قابل ردّ و ابطال است. منتها برای ایجاد تاریخ هـر مـلتی فرض بر این است که هرچیز مغایر و مخالف با آنرا می‌توان به‌فراموشی سپرد.



ممکن نیست ملّتی اجازه دهد که همان چیزی را کـه خـود دربارهٔ خـویشتن می‌گوید، خارجیان راجع به‌او بگویند. مثلاً این جمله را در نظر بگیرید: «فنلاندیها نیرنگباز و دائم‌الخمرند.» معنای جمله بستگی به‌این دارد که یک فـنلاندی چـنین چیزی بگوید یا یک سوئدی. در فنلاند، فقط یک فنلاندی حق گفتن آنرا دارد، اما اگر یک سوئدی چنین جمله‌ای بر زبان بیاورد، رسوایی بـرپا مـی‌شود. ایـنگونه تفاوت گذاشتنها همیشه حاکی از پیشینه‌های دراز اصطکاک و کشمکش است.



مهاجرت در روزگار کنونی از جهات گوناگون با حرکت اقوام در گذشته تفاوت می‌کند. نخست اینکه تحرّک در ظرف دو قرن اخیر افزایش عظیم یافته است. توسعهٔ بازار جهانی نیازمند تـحرک در سـراسـر گـیتی بـوده است و، مـانند هـنگامی کـه دروازه‌های چین و ژاپن به‌روی دنیا باز شد، هرجا لازم بوده چنین تـحرکی بـزور به‌جهانیان تحمیل شده است. سرمایه مرز کشورها را در هم می‌شکند و انگیزه‌های میهنی و نژادی را نادیده می‌گیرد، ولی اگـر لازم دیـد، از هـمین انگـیزه‌ها بـه‌سود تاکتیکی خود بهره‌برداری می‌کند. رویهمرفته، گرایش به‌این است که سرمایه، بدون توجه به‌نژاد یا ملیت، آزادانه حرکت کند و نیروی کار را به‌دنبال خود بکشد. بازار تا همین اواخر هنوز کاملاً بازار جهانی نشده بود. اما اکنون که شده، کوچهای امروزی احتمالاً جانشین جنگهای استعماری و لشکرکشیهای دولتی به‌منظور کشورگشایی خواهند شد. پول، بالهای الکترونیک درآورده است و فقط از منطق خودش تبعیت می‌کند و هر مقاومتی را به‌شوخی می‌گیرد و از سر راه بـرمی‌دارد. بـا وجـود ایـن، آدمیان هنوز چنان رفتار می‌کنند که گویی نیرویی مرموز و درک‌نشـدنی بـر آنـان حاکم است. حرکتشان از جایی به‌جای دیگر مانند فرارهای دسته‌جمعی است. بـا اینهمه، هنوز عده‌ای از سر ناباوری نیشخند می‌زنند و مـی‌گویند چـنین کـوچها، اختیاری است.

هیچ‌کس، مگر به‌امید چیزی بهتر، مهاجرت نمی‌کند. در روزگاران گذشته، قصّه و شایعه ناقل پیام امید بود. بسیاری از مردم پس از شنیدن داستانهای سحرانگیزی که از سرزمین موعود و آتلانتیس و اِلدورادو نقل می‌شد، براه می‌افتادند. امروز جای آن داستانها را تصویرهایی گرفته‌اند که رسانه‌های جهانی با بسامد بالا حتّی به‌ده کوره‌های جهانِ در حال توسعه می‌فرستند. راست است که حتی شگفت‌انگیزترین و خیالی‌ترین افسانه‌های قدیم بیش از این تصویرهای امروزی جوهر و واقعیت داشت، اما از حیث قوت تأثیر به‌گرد این تصویرها هم نمی‌رسید. آگهیهای تبلیغاتی و پیامهای بازرگانی از کشورهای توانگری بیرون داده می‌شوند که همه‌کس در آنها بی‌هیچ زحمتی تشخیص می‌دهد که اینگونه تبلیغات مانند نشانه یا واژه‌ای بیمعناست که بر هیچ چیزی دلالت نمی‌کند. اما در جهان دوم و جهان سوم همین تبلیغات وصف موثق یکی از شیوه‌های بالقوهٔ زندگی تلقی می‌شود و افقی زرین در برابر دیدگان می‌گشاید و مردمان این کشورها را روانه مهاجرت می‌کند.



قرنها جمعیت دنیا منظماً نوسان می‌کرد ولی هرگز افزایش معتنابه نمی‌یافت. اما از هنگامی که به‌نحو تصاعدی رو به‌فزونی گذاشته، قواعد بازی تغییر کرده است. دیر یا زود این افزایش کمّی ناگزیر در کیفیت مهاجرتها تأثیر خواهد گذاشت.

اینکه هنوز به‌این مرحله رسیده باشیم جای تردید دارد. تخمین زده می‌شود که امروز بیست میلیون مهاجر در اروپای غربی زندگی می‌کنند. عدهٔ پناهندگان در افریقا و آسیا نیز چیزی در همین حدود است. این رقم گرچه بزرگ است، وقتی به‌یاد می‌آوریم که از ۱۸۱۰ تا ۱۹۲۱ سی‌وچهار میلیون تن عمدتاً از اروپا فقط به‌ایالات متحد مهاجرت کردند، دیگر نمی‌توانیم آن‌را بیسابقه تلقی کنیم. حتی می‌شود ادعا کرد که مهاجرتهای امروز، بخصوص وقتی با افزایش مطلق جمعیت جهان مقایسه شود (که مطابق برآورد سازمان ملل از ۱۹۹۰ تا سال ۲۰۰۰ به‌یک میلیارد خواهد رسید)، تاکنون نسبتاً محدود بوده است. از اینجا می‌توان نتیجه گرفت که عجالتاً تنها عُشری از اعشار مهاجران بالقوه به‌حرکت درآمده‌اند و کوچ واقعی هنوز در راه است.

برخورد رسانه‌های گروهی با این استنتاج تاکنون این بوده که آن‌را حکم

دگرگون‌نشدنی تقدیر تلقی کنند و شواهدی وهمناک در حتمیّتِ وقوع چنین سرنوشتی بیاورند. دیده می‌شود که جمعی از تصور این آیندهٔ فاجعه‌بار و وحشت ناشی از آن، لذّتِ غریبی می‌برند. بر پایهٔ هر پدیدهٔ مربوط به‌بحران امروزی جهان ــ بی‌ثباتی اقتصاد دنیا، خطرهای عظیم معلول تکنولوژی، فروپاشی امپراتوری شوروی، عوامل تهدیدکنندهٔ محیط زیست ــ همواره سناریویی از نوعی که گفتیم ساخته می‌شود. این وحشت و سرآسیمگی که از تصور و تجسم آینده ناشی می‌شود، ممکن است نوعی مصونیّت به‌سرآسیمگان بدهد و مانند مایه‌کوبی روانی باشد. ولی، به‌هرحال، چاره‌ای به‌دست نمی‌دهد و حداکثر به‌اتّخاذِ سیاستهای کژدار و مریز می‌انجامد که گاهی موجد اقدامات نارسا برای رفع و رجوع قضیه می‌شود و گاهی موانعی سر راه تفکر و عمل مؤثر پدید می‌آورد.



کشتی غرق شده است و عده‌ای از سرنشینان آن دوپشته در قایق نجات نشسته‌اند. عده‌ای دیگر هر لحظه در دریای طوفانی با خطر غرق شدن مواجهند. کسانی که در قایق نشسته‌اند چگونه باید رفتار کنند؟ باید دست هرکسی را که از میان امواج لبهٔ قایق را می‌گیرد بزور پس بزنند و احیاناً با تبر قطع کنند؟ یا باید او را بالا بکشند و بگذارند قایق غرق شود؟ هرگاه پای حیل شرعی به‌میان می‌آید، این مشکل لاینحل نیز مطرح می‌شود. اما فیلسوفانی که در بحث از اخلاق چنین مثالی می‌آورند، معمولاً به‌این نکته توجه ندارند که خودشان صحیح و سالم در خشکی نشسته‌اند. هر تفکری در عالم مجرّدات، صرف‌نظر از نتیجه‌ای که از آن گرفته شود، وقتی به‌این اگر و اما می‌رسد، با سر به‌زمین می‌خورد. هرقدر هم شرکت کنندگان در بحث نیت خیر داشته باشند، نیت خیرشان در کنج اتاق گرم و نرم سمینار به‌جایی نمی‌رسد، زیرا هیچ‌کس بیقین نمی‌تواند از پیش بگوید که در اوضاع اضطراری چگونه رفتار خواهد کرد.

تمثیل قایق نجات یادآور نمونهٔ مثالی کوپهٔ قطار است، منتها وضع تصویرشده در آن‌را در بالاترین حد مطرح می‌کند. در این تمثیل نیز مسافران، یعنی سرنشینان قایق، طوری رفتار می‌کنند که گویی ملکی را مالکند، با این تفاوت که قلمرو نیاکانی که کمر به‌دفاع از آن بسته‌اند پوست گردویی سرگردان بیش نیست و این‌بار قضیه دیگر به‌راحت و آسایش مربوط نمی‌شود، بلکه مسألهٔ مرگ و زندگی است.

تصادفی نیست که تشبیه قایق نجات، مرتب در بحثهای سیاسی دربارهٔ مهاجرت ــ و معمولاً به‌شکل این گفته که «ظرفیت قایق تکمیل است»ــ تکرار می‌شود. ملایمترین چیزی که دربارهٔ این جمله می‌توان گفت درست نبودن آن است. حتی کسانی که این جمله را می‌گویند خود می‌دانند که تنها یک نگاه به‌اطراف برای اثبات سُقم عینی آن کافی است. ولی آنان به‌صحت و سقم آن علاقه‌ای ندارند؛ وحشتی را که در دلها می‌افکند دوست دارند. بدون شک، بسیاری از مردم اروپای غربی معتقدند که حیاتشان در خطر است و وضع خویش را با وضع سرنشینان قایقِ نجات می‌سنجند. ناگهان کسانی که سرپناهی دارند در عالم خیال خویشتن را مُشتی آوارهٔ زورق‌نشین گرسنه و تشنه یا گروهی مهاجر بینوا در دخمهٔ کشتی مجسم می‌کنند. بظاهر غرض از وهم کردن اینگونه اوضاع اضطراری دلِ دریا، توجیه رفتاری است که جز در حد نهایی پریشانی و بیچارگی تصورپذیر نیست. از چنین توهّمات تا قطع دستان کسانی که از میان امواج استغاثه می‌کنند، یک گام بیشتر فاصله نیست.



اقلاً در تمثیل کوپهٔ قطار این دلخوشی وجود دارد که محل ماجرا محدود و کوچک است. حتی در آن تمثیل خوفناکِ قایق نجات هنوز قیافهٔ فرد آدمی مشخص است (مانند پردهٔ نقاشی تخته‌پارهٔ مدوز[1]، کار ژریکو[2]، که در آن هجده چهره و هجده سرنوشت نظر بیننده را جلب می‌کند). اما در آماری که امروز به‌دست می‌رسد ــ خواه مربوط به‌قحطی‌زدگان و خواه در مورد بیکاران یا پناهندگان ــ همه چیز به‌میلیون است، یعنی ارقامی که نیروی تصور در برابر آن فلج می‌شود. سازمانهای امدادی و مدیرانی که برنامه‌های وسیع جلب کمک زیر نظر آنان اداره می‌شود همه آگاهند که اینگونه ارقام غیرقابل درک است و، به‌این جهت، برای وفق دادن ابعاد فاجعه با قوهٔ شفقت و همدردی ما، همیشه عکس کودکی را نیز با چشمان درشت رقت‌انگیز چاپ می‌کنند. اما فاجعه‌ای که با ارقام درشت رقم بخورد، چشم ندارد. دلسوزی و همدردی در برابر اینگونه انتظارهای فزون از شمار، فرومی‌ماند و عقل در مقابل آن فقط به‌عجز خویش پی می‌برد.

---

1. «The Raft of the Medusa» [«Le Radeau de la Méduse»]

۲. T. Géricault (۱۷۹۱ــ۱۸۲۴). نقاش فرانسوی. (مترجم)

به‌قول چولکاتورین[1]، قهرمان داستان معروف ایوان تورگنیف:

زائد، زائد... عجب کلمهٔ رسایی پیدا کردم! هرچه بیشتر در خودم فرو می‌روم و هرچه بیشتر زندگی گذشته‌ام را می‌سنجم، بیشتر به‌صحت این کلمهٔ خشن معتقد می‌شوم. زائد: دقیقاً همین‌طور است. مصداق آن، سایر مردم نیستند... مردم خوبند و بدند و باهوشند و احمقند و مطبوعند و نامطبوع. اما می‌شود گفت زائداند؟

دایه و کالسکه‌ران چولکاتورین یا رعایای ده یا، به‌طریق اولی، اهالی روستاها و شهرها و منطقه‌ها و مردم قاره‌ها ممکن نبود به‌نظر او زائد بیایند. چولکاتورین از مالکی چون پدرش صاحب آن خانه‌های اربابی، و از خودش با همهٔ بیزاری و تنهایی و ملالی که احساس می‌کند، سخن می‌گوید، و با خود می‌اندیشد: «نه، مصداق این کلمه سایر مردم نیستند.»

امروز، یکصدوپنجاه سال پس از مرگ چولکاتورین، به‌نظر ما می‌رسد که او در بهشت زندگی می‌کرده است. البته در هر عصری قتل عامهای بزرگ و فقر مزمن وجود داشته است. دشمن همیشه دشمن بوده است و آدم فقیر و بیچاره همواره فقیر و بیچاره. ولی از هنگامی که تاریخ گسترهٔ جهانی پیدا کرده است، مردمان و اقوام مختلف می‌بینند حکم زائد بودن کلاً در موردشان صادر می‌شود. قُضاتی که چنین احکامی صادر می‌کنند نامهای گوناگون دارند: یکی اسمش «استعمار» است و دیگری «صنعت گستری» و سوّمی «واپسین چاره[2]» و چهارمی «ورسای[3]» و پنجمی «یالتا[4]». احکام این قضات علنی صادر می‌شود و با نظم و ترتیب به‌مرحلهٔ اجرا درمی‌آید، به‌نحوی که دیگر کوچکترین شکی برای هیچ‌کس باقی نماند که چه سرنوشتی ــ اعم از مهاجرت یا اخراج یا نسل‌کشی ــ در انتظار اوست.

جنایات سازمان داده‌شده به‌دست دولتها هنوز رواج دارد، ولی از آن بدخیم‌تر و

1. Chulkaturin

۲. غرض تصمیم رژیم هیتلری به‌بازداشت و قتل عام یهودیان است. (مترجم)

۳. مقصود عهدنامهٔ ورسای است که در پایان جنگ جهانی اول میان دولتهای فاتح و آلمان شکست‌خورده بسته شد. (مترجم)

۴. مراد کنفرانسی است که در ۱۹۴۵ در شهر کوچک یالتا در شبه‌جزیرهٔ کریمه با شرکت روزولت و چرچیل و استالین تشکیل شد و شرق و غرب در آن بر سر حوزهٔ نفوذ و مسائل مورد علاقهٔ خویش به‌توافقهای تاریخی و دارای نتایج بسیار دامنه‌دار دست یافتند و در واقع باید گفت سرنوشت جهان را تعیین کردند. (مترجم)

زهرآگین‌تر و مرگبارتر عامل مجهول و بی‌نشان «بازار جهانی» است که همه چیز را دربر می‌گیرد و هر روز بخشهای بزرگتری از بشر را، نه از طریق آزار سیاسی یا به‌فرمان «پیشوا» یا به‌تصمیم حزب، بلکه خودانگیخته و بر اساس منطق خودش زائد اعلام می‌کند. البته نتیجه همانقدر بیرحمانه و خونین است، با این تفاوت که بزهکار را نمی‌توان تسلیم دادگاه کرد. معنای این سخن به‌زبان اقتصاددانان این است که روزبروز افراد بیشتری وارد بازار کار می‌شوند و تقاضا برای استخدام آنان به‌طور روزافزون رو به کاستی است. حتی در ثروتمندترین جوامع، مردم هر روز به‌صورت زائد درمی‌آیند. با این مردم زائد چه باید کرد؟



از شگفتیهای منطق وهم‌پردازی یکی این است که دو واقعیت مانعةالجمع در آنِ واحد با هم در یک مغز جمع می‌شوند. همان کسانی که مُدلشان مُدلِ قایق نجات است، در عین حال به‌هذیان دیگری نیز دچارند که حاکی از وحشتِ عکس آن است، بدین معنا که می‌گویند «نسل ما آلمانها (یا فرانسویها یا سوئدیها یا ایتالیاییها) رو به‌انقراض دارد.» آمار جاری جمعیت را به‌آیندهٔ درازمدت تعمیم می‌دهند و با نتایجی که می‌گیرند، سعی می‌کنند شالوده‌ای، ولو لرزان، برای اینگونه شعارها فراهم سازند. با اینکه چنین پیش‌بینیها بارها در گذشته نادرست از آب درآمده است، باز پیش‌بینیهای هراس‌انگیز می‌کنند. می‌گویند متوسط سن مردم کشور کم‌کم بالاتر می‌رود و جمعیت پیرتر می‌شود؛ انحطاط و زوال بر مملکت حاکم است؛ سرزمین رو به‌تهی شدن از جمعیت است. در عین حال، نگاههایی حاکی از نگرانی به‌رشد اقتصادی و درآمد مالیاتی و وضع مستمری‌بگیران می‌اندازند.

سرآسیمگی و وحشت ناشی از این فکر که، از سویی، عده‌ای زائد و، از سوی دیگر، عده‌ای ناکافی هر دو در آنِ واحد در یک سرزمین وجود دارند، بیماری و ابتلایی است که من نام «جوعِ جمعیت‌شناختی[1]» را برای آن پیشنهاد می‌کنم.



در گذشته‌های دوردست، بعضی می‌کوشیدند به‌مهاجرت در چارچوب اقتصاد

1. demographic bulimia

سیاسی بنگرند. تحلیلهای این کسان، امروز که می‌سنجم، در مقایسه با پریشان‌اندیشیها و هذیانگوییهای کنونی، متین و تسلی‌بخش به‌نظر می‌رسد. در اواخر قرن نوزدهم، اقتصاددان امریکایی، ریچموند می‌یو اسمیث[1]، سرمشقی از تفکر متین و معقول در این زمینه بدست داد و نوشت:

مقدار پولی که مهاجران با خود به کشور مهاجرپذیر می‌برند زیاد نیست و احتمالاً بیش از آن‌را برای تأمین زندگی خانواده‌ها و دوستانشان، یا به‌منظور کمک به‌آمدن آنان، به‌وطن می‌فرستند. اما عامل ارزشمند در این میان، خود مهاجر قوی و سالم به‌عنوان عامل تولید است. فی‌المثل، می‌گویند که در گذشته هر بردهٔ بزرگسال از ۸۰۰ تا ۱۰۰۰ دلار قیمت داشت. بنابراین، می‌توان گفت که هر مهاجر بزرگسال همان مبلغ برای کشور مهاجرپذیر ارزش دارد. همچنین گفته شده است که ارزش هر مهاجر بزرگسال برابر هزینهٔ بزرگ کردن یک کودک از شیرخوارگی تا مثلاً پانزده‌سالگی است. ارنست انگِل[2] این هزینه را برای یک بچهٔ آلمانی ۵۵۰ دلار برآورد کرده است. اما علمی‌ترین طریقه این است که پس از محاسبهٔ درآمد احتمالی هر مهاجر در دوران «حیات»، مخارج زندگیش را از آن کم کنیم. تفاضل این دو رقم، یعنی درآمد خالص مهاجر، در واقع مبلغی است که به‌بهروزی کشور میزبان کمک می‌کند. دابلیو. فار[3] این مبلغ را در مورد هر انگلیسی غیرماهر که به‌این کشور [یعنی امریکا] مهاجرت می‌کند، ۱۷۵ لیره حساب کرده است. برای بدست آوردن ارزش سالانهٔ مهاجران، باید رقم مورد بحث را در کل عدهٔ ایشان ضرب کنیم. ولی اینگونه کوششها به‌منظور تعیین ارزش دقیق مهاجرت به کشور، بیهوده است و در آنها از مسألهٔ کیفیت و فرصت غفلت می‌شود. ارزش کودک فقط به‌شرطی برابر هزینهٔ بزرگ کردن اوست که او فردی قوی و سالم و راست و درست باشد و تن به‌کار بدهد. اگر آدمی بیمار یا افلیج یا نادرست یا تنبل باشد، ممکن است به‌جای سود، زیان مستقیم به‌جامعه برساند. به‌همین ترتیب، ارزش مهاجر نیز فقط به‌شرطی برابر با درآمد آیندهٔ خالص اوست که تقاضایی برای کار او وجود داشته باشد.



مدتهای مدید اروپا بیش از آنکه نگران آمدن مهاجران بیگانه باشد، نگران مهاجرت اروپاییان به‌خارج بود. ریشهٔ این مسأله به‌قرن هجدهم می‌رسید. در عصر سوداگری [یا مرکانتیلیسم] جمعیت هر کشور ثروت آن تلقی می‌شد. مهاجرت

1. Richmond Mayo Smith
2. Ernst Engel
3. W. Farr

به‌خارج مانند خونریزی از بدن دانسته می‌شد و برای محدود یا حتی ممنوع کردن آن کوششها بعمل می‌آمد. در بسیاری از کشورها، مهاجرت به‌خارج، یا فراهم کردن امکان مهاجرت برای دیگران، جرم بشمار می‌رفت و مشمول مجازاتهای شدید بود. کشورهای کمونیستی تا این اواخر پیرو همین شیوه بودند. لویی چهاردهم [پادشاه فرانسه] دستور داده بود برای نگاه داشتن اتباع مملکت در داخل کشور، مرزها را بدقت زیر نظر بگیرند. در انگلستان، حتی تا اواسط سدهٔ نوزدهم مهاجرت پیشه‌وران صاحب صلاحیت به‌خارج کشور ممنوع بود. در آلمان، تا ۱۸۱۷ اموال مهاجران به‌خارج مشمول مالیاتی موسوم به«پول رایگان» یا «پول رفتن» می‌شد، و نازیها تا هنگامی که هنوز کمر به‌قتل یهودیان نبسته بودند و فقط قصد اخراج آنان را داشتند، هنوز از این روش شبیه به‌مصادره استفاده می‌کردند.



ایرلند نمونهٔ کلاسیک کشور مهاجران به‌خارج است. بهره‌کشی سبعانهٔ انگلیسها منجر به‌قحطی فاجعه‌آمیز دههٔ ۱۸۴۰ شد که ایرلند هنوز از آسیب آن کمر راست نکرده است. در ۱۸۴۳، جمعیت آن کشور به۸/۵ میلیون نفر بالغ می‌شد؛ در ۱۹۶۱، این رقم به کمتر از سه میلیون رسیده بود. از ۱۸۵۱ تا ۱۹۰۱، به‌طور متوسط ۷۲ درصد کل مردم ایرلند راه مهاجرت در پیش گرفتند، و امروز آن سرزمین یکی از فقیرترین کشورها در اروپای غربی است. هنوز بیقین دانسته نیست که آیا مهاجرت به‌خارج دلیل فقر ایرلند بوده یا، بعکس، به‌بهبود وضع اهالی آن کمک کرده است.

در دایرةالمعارفی چاپ ۱۸۴۳، نویسنده‌ای بینام نتیجه‌ای ساده‌لوحانه ولی، با اینهمه، آموزنده گرفته است. می‌نویسد:

> مهاجرت به‌خارج داروی مؤثر درد فقر نیست. اگر امروز کسی می‌توانست همهٔ مستمندان را از سرزمینهای فقیر بیرون ببرد، در صورتی که علل فقر همچنان برجای می‌ماند، باز در ظرف بیست سال و شاید ده سال، همان عده مستمند در آن کشورها بوجود می‌آمد. عمده، تلاش دولت برای ایجاد شرایطی در درون کشور است تا تنگدستی و بینوایی و ناخرسندی، مردم را به‌خارج نراند.



کسانی که به‌خارج مهاجرت می‌کنند هرگز نمونهٔ همهٔ بخشهای جمعیت یک کشور نیستند. به‌نوشتهٔ می‌یو اسمیث: «کسی دل به‌دریا می‌زند و به‌امید موفقیت در

کشوری جدید، فقیرها و تنبلها و ضعیفها و افلیجهای وطن را ترک می‌کند که انرژی و مقدورات و بلندپروازی داشته باشد. عقیده بر این است که اینگونه مهاجرت سبب از دست رفتن نُخبه‌ها می‌شود و این جریان به‌سود کشور مادر نیست.»

این ادعا متقاعدکننده است. فرار مغزها (که خود نوعی فرار سرمایه است) آثار ویرانکننده در کشورهایی مانند چین و هندوستان و همچنین اتحاد شوروی سابق بر جا گذاشته و در سقوط آلمان شرقی اهمیت بسزا داشته است. بخش بزرگی از افراد تحصیلکردهٔ ایران در دهه‌های اخیر از آن کشور مهاجرت کرده‌اند. عدهٔ پزشکان اهل جهان سوم و مشغول کار در اروپای غربی بیش از عدهٔ مددکاران گسیل‌شده از جامعهٔ اروپا به‌آسیا و افریقا و امریکای لاتین است که خود دچار کمبود پزشکهای آموزش‌دیده‌اند.

مهاجرانی که دانش و هنر بیشتری داشته باشند در کشوری که به‌آن مهاجرت می‌کنند با موانع کمتری روبرو می‌شوند. دانشمندِ هندیِ اخترفیزیک یا مهندس معمار چینی یا سیاه‌پوست افریقایی برندهٔ جایزهٔ نوبل همه‌جا در دنیا با آغوش باز پذیرفته می‌شود. ثروتمندان اساساً اسمشان در این زمینه به‌میان نمی‌آید چون هیچ‌کس در آزادی رفت‌وآمدشان تردید ندارد. گرفتن گذرنامهٔ انگلیسی برای بازرگانان هنگ‌کنگی متضمن هیچ مشکلی نیست. اخذ تابعیت سویس برای مهاجران هر کشوری فقط مسألهٔ پول است. هیچ‌کس تاکنون به‌رنگ پوست سلطان برونئی اعتراضی نداشته است. قاچاقچیان اسلحه و مواد مخدر به‌تفاوتهای نژادی اعتنایی ندارند و شأنشان اجلِّ از ورود به‌مسألهٔ ناسیونالیسم است. تا زمانی که وضع حساب بانکی روبراه باشد، نفرت از بیگانگانْ محلی از اعراب ندارد. ولی هرچه بیگانه فقیرتر باشد بیگانه‌تر است.



البته جماعت تنگدستان هم جماعتی همگن و یکدست نیست. در همهٔ کشورهای ثروتمند مقرراتی پیچیده برای کنترل مهاجرت وجود دارد. تنگدستانی که از پاره‌ای ویژگیهای ارزشمند در نظام سرمایه‌داری ــ مانند بلد بودن راه‌وچاه دنیا و عزم راسخ و انعطاف‌پذیری و شوق به‌تبهکاری ــ برخوردار باشند، نسبت به‌دیگران ارجحیت دارند. وجود اینگونه فضایل و هنرها برای چیره شدن بر موانع اداری از واجبات

است. در سایر شرایط، آنچه حتماً باید از آن بهره‌مند بود نیروی بدنی است. فقط جوانترین و قویترین آلبانیاییها توانستند در برابر مقامات ایتالیایی تاب بیاورند.

باز هم دو کلمه از می‌یو اسمیث: «از طرف دیگر، گفته می‌شود کسانی که کاروبارشان در وطن خوب است کمتر احتمال دارد مهاجرت کنند چون کمتر از دیگران از این معامله سود خواهند برد. بنابراین، کسانی وسوسهٔ رفتن به‌سرشان می‌زند که بیتاب و بیقرار و ناموفق باشند یا افرادی که آمادگی و توانشان برای روبرو شدن با رقابتهای شدید در کشورهای قدیمی کمتر است.»

دلیل صحتِ این مدعا وجود قربانیان خوش‌باور باندهایی است که مردم را قاچاقی از آسیا و افریقا و اروپای شرقی به‌دیگر کشورها می‌برند. معمولاً این بخت‌برگشتگان از اینکه چه در انتظارشان است کوچکترین تصوری ندارند و وقتی وارد می‌شوند، آنچنان دلمرده و مأیوسند که گویی مدتها پیش هرگونه امیدی را از دست داده‌اند.



هرجا تضییق و محدودیت باشد، بازار سیاه رونق می‌گیرد. بازار سیاه بدون توجه به‌قوانین و مقررات و قواعد اخلاقی، فشار را بتساوی بین عرضه و تقاضا تقسیم می‌کند. چون در دنیا هیچ نظامی نیست که مطلقاً بسته و بدون راه و رخنه باشد، با کنترل ممکن است معاملات غیرقانونی را کمتر و کندتر کرد ولی هرگز نمی‌توان جلو آن‌را بکلی گرفت. بنابراین، در همهٔ کشورهای ثروتمند، بازاری برای دادوستد غیرقانونی انسانها بوجود آمده است. منتها در بازار سیاه عادی قیمت همیشه بالاتر از نرخ قانونی است، اما بازار سیاه کار تابع عکس این منطق است و آنچه در آن خرید و فروش می‌شود کالای زائد است، نه کالای نایاب. افراد زائد به‌قیمت ارزان معامله می‌شوند و مهاجرت‌های پنهانی بهای نیروی کار را پایین می‌آورند.

وجود هر مهاجری که به‌طور غیرقانونی استخدام می‌شود مستلزم وجود تاجری است که به‌طور غیرقانونی عمل می‌کند. اقتصاد سایه‌واری که بدین‌ترتیب بوجود می‌آید معمولاً با گروههای تبهکارِ دست‌اندرکار قاچاق انسانها همکاری نزدیک دارد. در صنعت پارچه‌بافی و در بخش نیروی غیرماهر بازار کار و، از همه بیشتر، در صنعت ساختمان، روشهایی اِعمال می‌شود که یادآور بازار برده‌فروشان در گذشته است.

در بعضی از مناطق ایالات متحد امریکا و در برخی از کشورهای اروپایی

حاشیهٔ مدیترانه، این اقتصاد سایه‌وار صاحب آنچنان قدرتی در صحنهٔ سیاسی شده است که فشارهای هنگفت به‌دولت وارد می‌کند. در آلمان، مقامات دولتی استخدام غیرقانونی را یکسره نادیده می‌گیرند. پنهانی در مقررات ناظر بر کاهش مهاجرت خرابکاری می‌شود و گاهی صورتهای غریبی از مصالحه پیش می‌آید.

وسعت این بازارهای برده‌فروشی دانسته نیست و هیچ‌کس علاقه‌ای به‌دانستن آن ندارد. همین‌قدر بیقین معلوم است که این ارقام مجهول بسیار بالاست. تخمین زده می‌شود که عدهٔ مهاجران غیرقانونی در امریکا به‌چند میلیون (اکثر از مکزیک) و در ایتالیا به‌بیش از یک میلیون نفر می‌رسد. به‌هر کجا دقیق بنگری، می‌بینی شالودهٔ سیاست رسمی ناظر بر اتباع خارجی، از یک‌سلسله خودفریبیهای عمدی بوجود آمده است.

سؤالی که مطرح می‌شود این است که آیا کوچ بزرگ کنونی به‌معنای یکی از راه حلهاست، و اگر هست، راهِ حلِّ کدام مشکل؟ مثال ابتدایی و پیش‌پاافتاده‌ای می‌زنیم: اگر از جمعیت آلبانی، نیم فعال آن در کشورهای دیگر پذیرفته شود، آیا این امر به‌نفع آلبانی خواهد بود؟ «[از این استدلالها] بوضوح چنین برمی‌آید که هیچ‌گونه پاسخ عمومی به‌این سؤال نمی‌توان داد.» این نتیجهٔ کلیی بود که ریچموند می‌یو اسمیث در عصر خودش گرفت، و هنوز پس از یکصد سال چیزی به‌آن نمی‌شود افزود.



پناه گرفتن و پناه دادن یکی از رسوم باستانی و دارای اصل و منشأ مقدس است. نام آن (asylum) از یونانی مصدر می‌گیرد، هرچند وجود آن‌را در بسیاری از سایر جوامع قبیله‌ای نیز می‌توان اثبات کرد. این رسم در قرون وسطا نیز پابرجا بود و بزهکاران و بدهکارانی را که در کلیسا بست می‌نشستند جز با رضایت اسقف نمی‌شد به‌مقامات قضایی غیرمذهبی تحویل داد. در ادوار اخیر، این رسم بتدریج در کشورهای پروتستان محدود شده تا بدانجا که در قوانین امروزی یکسره برافتاده است.

به‌موجب حقوق بین‌الملل، نخستین پناهگاهها، سفارتخانه‌ها بوده‌اند. این سنت هنوز هم، بویژه در امریکای لاتین، ادامه دارد. دولتها، با توسعهٔ مفهوم حاکمیت ملی، این حق را برای خود قائل شده‌اند که به کسانی غیر از اتباع خود که در میهن خویش هدف آزارهای سیاسی بوده‌اند، پناه بدهند و از تسلیم آنان خودداری کنند. پناهندگی، در این حالت، حق پناهنده نیست؛ پناه دادن حق دولتی است که پناه

می‌دهد. از نمونه‌های اینگونه پناهندگان ممکن است از جمله از گاریبالدی[۱] و کوشوت[۲] و لویی بلان[۳] و باکونین[۴] و ماتسینی نام برد که همه در میهن خودشان مجرم شناخته شده بودند ولی غالباً در کشورهایی که ایشان را به‌خود راه می‌دادند، به‌عنوان قهرمان مورد تجلیل قرار می‌گرفتند.

پناهندگان (یا به‌اصطلاح ما در آلمان asylanten) بندرت با چنین چهره‌های تاریخی وجه مشترکی دارند. استعمال کنونی این واژه متأثر از معنای دیگری است که در عصر ملکهٔ ویکتوریا بوجود آمد:

> مهمترین انواع پناهگاهها که نیاز به‌آنها بخصوص در شهرهای بزرگ احساس می‌شود، بدین شرح است: (۱) برای مستها، (۲) برای روسپیها (که غالباً به‌آنها بنیادهای مجدلیه[۵] گفته می‌شود)، (۳) برای زندانیان آزادشدهٔ بیکار و بی‌شغل، (۴) برای زائوهای فقیر، (۵) برای افراد بیخانمان.

اینگونه مکانها به‌هیچ‌وجه با معنای اصلی کلمهٔ asylum ارتباطی ندارند و به‌نیت سکنهٔ محلیِ انگ‌خورده ایجاد می‌شوند، نه بیگانگان. تنها وجه مشترک این قبیل افراد محلی با پناهندگان (asylanten) امروزی، فقر هر دو دسته است.



مفهوم asylum [یا پناه یا پناهگاه] همیشه دوپهلو و کشدار بوده است. چاره‌گری و اخلاق (غالباً تحت تأثیر مذهب) آنچنان در آن با هم درآمیخته‌اند و مشتبه شده‌اند که تفکیکشان از یکدیگر بسیار دشوار است. در ابتدا، asylum مرتبط با دزدی و آدمکشی و قتل بود. انتقام تنها ضمانت اجرایی مرسوم در هر قبیله بود، و هرکسی که به‌قبیله تعلق نداشت از حقی بهره‌مند نبود. از نظر ریشهٔ لغت، asylum به‌معنای مکان محفوظ از دزدی است. غرض از ایجاد asylum، مبادرت به‌اقدامی موقت برای رفع نیازی مشخص و گسترش دادن ارتباطات به‌فراسوی مرزهای قبیله بود.

---

۱. G. Garibaldi (۱۸۰۷ـ۱۸۸۲). میهن‌پرست ایتالیایی که در راه وحدت و آزادی ایتالیا زحمت بسیار کشید و سالها دور از وطن در اوروگه و امریکا بسر می‌برد. (مترجم)

۲. L. Kossuth (۱۸۰۲ـ۱۸۹۴). میهن‌پرست و سیاستمدار مجار که برای استقلال کشورش با دولت اتریش مبارزه می‌کرد و سالها دور از وطن در ترکیه و امریکا و انگلستان می‌زیست. (مترجم)

۳. Louis Blanc (۱۸۱۱ـ۱۸۸۲). سوسیالیست فرانسوی که مدتی به‌انگلستان پناهنده شد. (مترجم)

۴. M. Bakunin (۱۸۱۴ـ۱۸۷۶). آنارشیست روسی که به‌سبب عقایدش مدتها در کشورهای مختلف آواره بود و دور از وطن مُرد. (مترجم)

5. Magdalene Foundations

گناهکار و بیگناه و تبهکار و قربانی همه یکسان از مصونیت پناهگاه بهره می‌برند. این کیفیت اخلاقیِ دوپهلو و کشدار حتی امروز هم مشهود است. کافی است فقط کسانی مانند پُل‌پوت و عیدی امین و مارکوس و استروسنر را در پناهگاههایشان بترتیب در پکن و لیبی و هاوایی و برزیل در نظر مجسم کنیم. روش پناه دادن به‌چنین کسان بعید نیست در اصل به‌منظور ارائهٔ طریق به‌فرمانروایان معزول و تقلیل خطر جنگ داخلی ابداع شده باشد. ولی، به‌هرحال، چنانکه در مورد کامبوج و پُل‌پوت می‌توان دید، از طریق پناه دادن به‌حکام معزول همچنین ممکن است به‌هدف دیگری نیز رسید و آن، برافروخته نگاه داشتن آتش اختلاف و کشمکش است.

فکر اینکه هر پناه‌جویی لزوماً فردی «شریف و والا»ست، از افکار متعلق به‌قرن نوزدهم است. چنین پناه‌جویانی همیشه در تاریخ، استثنایی بوده‌اند.



مشتبه ساختن حق پناهندگی با سایر مسائل مربوط به‌جلای وطن و مهاجرت به کشورهای دیگر، پیامدهای وخیم داشته است. توسعهٔ اجتماعی و سیاسیِ مفهوم پناهندگی نیز مزید بر علت شده و این اشتباه و سردرگمی را حتّی بدتر کرده است. روشن نیست که چرا باید مهاجران را با دیکتاتورهای سرنگون‌شده و تبهکاران فراری و دائم‌الخمرها و ولگردها به‌یک چوب راند. نتیجهٔ این اشتباه و التباس این بوده که مفهوم «پناه‌جویی» به‌یکی از مفاهیم تبعیضی و دارای بار منفی، و خود «پناه‌جو» به‌توپ فوتبال سیاسی بدل شده است.

اشتباه مورد بحث همچنین، مانند تیری که به‌سینهٔ تیرانداز برگردد، اکنون گریبان بانیان آن‌را گرفته است، زیرا اساس فکر پناه دادن این است که باید خوب را از بد و پناه‌جوی واقعی را از پناه‌جوی ظاهری تفکیک کرد، و این خلط و اشتباه، اساس آن فکر را نقض می‌کند. کسانی ممکن است به‌دلایل اقتصادی پناهنده شوند و کسان دیگری به‌دلیل آزارهای سیاسی. تفکیک این دو بندرت امکان‌پذیر است، و هر قانونی که بخواهد چنین فرقی بگذارد ناگزیر به‌تنگنا می‌افتد. چیرگی یک گروه بر گروه مقابل همیشه به‌یاری بمب و سلاح خودکار صورت نمی‌گیرد. همان‌طور که ترس از زندان و شکنجه و تیرباران ممکن است کسی را به‌فرار وادارد، فساد و بدهکاری و گریز سرمایه و تورّمهای وحشتزا و بهره‌کشی و فاجعه‌های زیست‌محیطی و تعصبات مذهبی نیز ممکن است موجباتی به‌همان محکمی برای فرار او فراهم کنند.

جمعیتی که اکنون به‌نام ملت آلمان در آن کشور بسر می‌برد، در نتیجهٔ مهاجرتهای عظیم گرد هم آمده است. از قدیمترین ایام، گروههای مختلف به‌دلایل بسیار متفاوت جایشان را در آنجا با یکدیگر عوض کرده‌اند. آلمانها نیز مانند اتریشیها، به‌دلیل وضع جغرافیایی کشورشان مردمی سخت در هم آمیخته‌اند. اینکه بخصوص در چنین جایی ایدئولوژیهایی مبتنی بر همخونی و همنژادی در باور خلق بگنجد فقط ممکن است از این جهت قابل درک باشد که حس هویت ملی بسیار ضعیف است و از ایدئولوژیهای مذکور برای تقویت و سر پا نگهداشتن آن استفاده می‌شود. آریایی پاک‌نژاد هرگز در این سرزمین چیزی جز موجودی موهوم و مضحک نبوده است. (فرق نژادپرستی آلمانی و ژاپنی نیز درست در همین است که اهل آن جزیره دست‌کم می‌توانند به‌یکدستی و تجانسی که تا حد زیادی از لحاظ قومی میانشان وجود دارد استناد کنند).

جنگ جهانی دوم آلمانها را به‌بیش از یک معنا بسیج کرد. اکثر افراد ذکور آلمانی مانند مور و ملخ از شمالی‌ترین نقطهٔ اروپا تا قفقاز به‌سرزمینهای دیگر ریختند. آنان که در جنگ اسیر شدند حتی پایشان به‌سیبریه و ایالتهای شمال خاوری امریکا رسید. جمعیت یهودی کشور کمابیش همگی مجبور به‌جلای وطن شدند یا به‌قتل رسیدند. از این گذشته، آلمانها بیش از ده میلیون کارگر را از سراسر اروپا دزدیدند و به‌کشور خویش آوردند که یک‌سوم آنان از زنان تشکیل می‌شد. بدین‌ترتیب، سی درصد کل کارها ــ و بیش از پنجاه درصد مشاغل در صنعت اسلحه‌سازی ــ به‌گردن بیگانگان افتاد. جنگ که پایان گرفت، میلیونها نفر افراد آواره در آلمان بودند، ولی تنها عده‌ای قلیل در آن کشور ماندند. در مقایسه با این آمدورفتهای فاجعه‌بار، تلاطمهای امروز ناچیز به‌نظر می‌رسد.

در پایان جنگ، باز هم کوچهای بزرگ دیگری آغاز شد. تخمین زده می‌شود که از ۱۹۴۵ تا ۱۹۵۰ دوازده میلیون نفر به‌چهار منطقه تحت اشغال نیروهای متفقین رفتند. بعلاوه، بیش از سه میلیون نفر از مردم اروپای شرقی و اتحاد شوروی که آلمانی‌تبار به‌حساب می‌آمدند، «اسکان مجدد» داده شدند. از ۱۹۴۴ تا ۱۹۸۹، چهار میلیون و چهارصدهزار تن از آلمان شرقی سابق به‌غرب رفتند. سپس از اواسط دههٔ ۱۹۵۰، استخدام کارگران مهاجر (یا Gästarbeiter) به‌طور منظم شروع شد که در

واقع امروز دلیل عمدهٔ وجود بیش از پنج میلیون خارجی قانوناً مقیم در آلمان است. (نسبت کنونی بیگانگان به‌جمعیت بومی هنوز هم بمراتب کمتر از رقم ثبت‌شده در امپراتوری آلمان پیش از جنگ جهانی اول است). تا دههٔ ۱۹۸۰، حق پناهندگی هنوز یکی از کوچکترین عوامل در اینگونه جابجاییها بود.

معما در این است که مردمی که در طول عمر خود شاهد اینچنین وقایعی بوده‌اند چگونه اکنون ممکن است به‌این پندار باطل دچار باشند که مهاجرتهای فعلی پدیده‌ای نوظهور است. مثل اینکه آلمانها نیز قربانی همان نوع نسیانی شده‌اند که در داستان مسافران کوپهٔ قطار به‌آن برخوردیم. در واقع، آلمانی همان مسافر تازه‌واردی است که اکنون که نشسته و جا افتاده است، مصرانه می‌خواهد از حقی مشابه حق کسانی که از ازل آنجا بوده‌اند برخوردار شود. اما چنانکه می‌دانیم، پیامدهای وضع فعلی آلمان قدری پرمعناتر از قضیهٔ کوپهٔ درجهٔ یکی است که چندنفری بیش از ظرفیت قانونی در آن سوار شده‌اند. از ۱۹۹۱ به‌این طرف، تعقیب و شکار انسانها صورتی سازمان‌یافته پیدا کرده است.



آیا تنفر از خارجیان و بیگانه‌ترسی مشکلی مخصوص آلمانهاست؟ چه خوب می‌شد اگر این‌طور بود، چون در آن صورت چارهٔ کار واضح بود. کافی بود جمهوری فدرال آلمان را از بقیهٔ گیتی جدا کنیم تا جهانیان همه نفس آسوده بکشند. آسان می‌توان برخی از کشورهای همسایه را شاهد آورد که مقررات مهاجرت در آنها بمراتب شدیدتر از آلمان است. اما اینگونه مقایسه‌ها بیهوده است. بیگانه‌ترسی و نفرت از خارجیان پدیده‌ای جهانی است و هیچ کجا به‌شیوهٔ عقلی با آن برخورد نمی‌شود. بنابراین، چه چیز خاصی در مورد آلمان وجود دارد؟

سبب این امر فقط احساس گنهکاری تاریخی آلمانها نیست. هرقدر هم آن احساس مدلّل و موجّه باشد، علل آن کهنتر از اینهاست و به گذشته برمی‌گردد. آلمانها هیچ‌گاه به‌عنوان یک ملت به‌خویشتن احساس اطمینان نکرده‌اند. حقیقت این است که فرد آلمانی نه‌تنها تحمل سایر آلمانها، بلکه تحمل خودش را نیز ندارد. به‌احساساتی که در نتیجهٔ وحدت دو آلمان برانگیخته شده نگاه کنید. آیا این مردم، مردمی به‌نظر شما می‌رسند که همسایگان خود را دوست دارند؟

این احساس خودبیزاری نه‌تنها در عناد و دشمنی نسبت به‌خارجیان، بلکه همچنین در مخالفت با آن هویداست. هیچ کجا مانند آلمان به‌سخنانی که جهانیان همه در آن یکسان معرفی شوند ارج گذاشته نمی‌شود. از مهاجر به‌لحن اندرزگوییهای حق بجانب دفاع می‌شود. یکی خطاب به‌خارجیان می‌گوید: «ترا بخدا ما آلمانها را با هم تنها نگذارید!» دیگری خطاب به‌آلمان می‌گوید: «گذشته‌های تو گذشت و دیگر هرگز تکرار نخواهد شد!» از آرمان‌تراشیهایی که از مهاجران می‌شود آدمی به‌یاد یهودپرستی می‌افتد. به‌نفرت درونی از خویشتن صورت برونی داده می‌شود. شاهد بارز این امر گفتهٔ حیله‌گرانهٔ عده‌ای از «مشاهیر» امروزی آلمان است که می‌گویند: «من هم خارجی هستم.»

بقایای جناح چپ و کشیشان وارد اتحاد غریبی با یکدیگر شده‌اند. (شبیه این اتحاد در کشورهای اسکاندیناوی نیز به‌چشم می‌خورد و حکایت از آن می‌کند که این موضع با فرهنگ سیاسی پروتستان مرتبط است). راست است که کلیسا مکلّف به‌اشاعهٔ پیام محبت عیسی مسیح است، ولی آن پیام را نمی‌توان به‌عنوان یکی از چاره‌های سیاسی جا زد. هرکس هموطنان خود را به‌سرپناه دادن به‌جمیع خستگان و فرسودگان و بینوایان گیتی فرا بخواند ــ و در این دعوت، به‌قربانیان هر جنایت دسته‌جمعی، از تسخیر امریکا تا کشتار عام یهودیان در زمان هیتلر، نظر داشته باشد ــ و ابداً به‌پیامدهای اقتصادی یا عملی بودن این برنامه توجه نکند، از لحاظ سیاسی شایان اعتماد نیست، زیرا توان عمل را از خود سلب کرده است. تعارضهای ریشه‌دار اجتماعی را ممکن نیست با پند و موعظه برطرف کرد.



هر کشوری چند مهاجر را می‌تواند جا دهد؟ آنقدر متغیرهای مختلف در این مسأله دخیل است که نمی‌توان به‌آن پاسخ داد، ولی بهترین رهنمود را اقتصاد فراهم می‌کند. تعارضات اجتناب‌ناپذیر هنگامی در نتیجهٔ مهاجرتهای وسیع تشدید می‌شود که در کشور مقصد بیکاری مزمن وجود داشته باشد. زمانی بود که اشتغال کامل وجود داشت. چنین عصری هرگز احتمالاً بازنخواهد گشت. در آن زمان میلیونها مهاجر جلب و استخدام شدند. ده میلیون مهاجر از مکزیک به‌امریکا، سه میلیون از کشور مغرب به‌فرانسه، و پنج میلیون (از جمله دو میلیون ترک) از سایر نقاط دنیا

به‌جمهوری فدرال آلمان رفتند. وجود مهاجران نه‌تنها باری بر خاطر نبود، بلکه از آنان با آغوش گرم استقبال می‌شد. اما در عین نعمت و فراوانی، بیکاری رو به‌افزایش گذاشت، و هرچه بیکاری فزونی گرفت، آن برخورد بیشتر تغییر کرد. از آن هنگام تاکنون، فرصت و امکان برای مهاجران پیوسته در بازار کار کمتر شده است. بسیاری از ایشان بعید نیست بزودی مجبور شوند از راه صدقهٔ دولتی زندگی کنند. دیگران با موانع چیرگی‌ناپذیر اداری مواجهند و مجبورند به‌طور غیرقانونی به‌زندگی ادامه دهند. تنها دری که به‌روی این دسته باز است، قاچاق و تبهکاری است. پیشداوریها تبدیل به‌پیشگوییهایی شده است که خودبخود به‌حقیقت می‌پیوندند.



مانع دیگری که سر راه مهاجرت وجود دارد و تاکنون دست‌کم گرفته شده، مسألهٔ تأمین اجتماعی است. در امریکا هیچ تازمواردی نمی‌تواند متکی به‌این باشد که اگر افتاد، کمربند نجات اجتماعی او را از غرق شدن نجات خواهد داد. اما مردم کشورهای اروپایی حق دارند از حداقلی از مزایای رفاهی و تأمینی، مانند بیمهٔ بیکاری و بیمهٔ درمانی و بیمهٔ اجتماعی، بهره‌مند شوند.

فشار بر نظام تأمین اجتماعی هر روز بیشتر می‌شود و این احساس بوجود آمده که کمربند نجات اجتماعی در واقع مانند انجمنی است که اعضای آن باید حق عضویت بپردازند و تأمین سرمایهٔ مالی آن در درازمدت در معرض تردید قرار دارد.

بیهوده است که کسی امروز بخواهد ثابت کند تازمواردان نیز در ازای بهره‌مندی از مزایای تأمین اجتماعی، حق عضویت می‌پردازند، یا مهاجرت در ترکیب سنی جمعیت کشور آثار سودمند خواهد داشت: بیهوده است چون فعلاً بازار کار قادر به‌جذب مهاجران نیست. و، به‌هر تقدیر، بسیاری از جمعیت‌شناسان بر این عقیده‌اند که تا مهاجرت بخواهد ساخت همیشگی هرم جمعیت را از نو زنده کند، باید به‌مقدارهای عظیم برسد. بسته به‌مدلی که برای پیش‌بینی برگزیده شده، برآورد می‌شود که برای دست یافتن به‌چنین هدفی، هر سال باید بین چهار تا ده میلیون نفر به‌امریکا و دست‌کم یک میلیون نفر به‌آلمان مهاجرت کنند، و این در موقعی است که آلمان، نه از لحاظ سیاسی و نه از حیث اقتصادی، توان روبرو شدن با ورود چنین عدهٔ کثیری را ندارد.

وضع ممکن است از این هم بدتر شود. کدام گروه امروز حاضر یا قادر به‌ادغام شدن در گروههای دیگر است؟ تا هنگامی که مشکلات حل‌نشدهٔ جامعهٔ چندفرهنگی در دایرهٔ محرّمات باقی باشد، سخنان طرفداران چنین جامعه‌ای از حدّ شعار تجاوز نخواهد کرد. ظاهراً هیچ‌کس نمی‌داند و نمی‌خواهد بداند که اساساً فرهنگ یعنی چه (مطابق دقیقترین تعریفی که فعلاً در دست است «فرهنگ عبارت است از هرچه افراد آدمی می‌کنند و نمی‌کنند»). تا وقتی وضع از جهت آگاهی از معنای فرهنگ چنین باشد، مناظره و مباحثه به‌جایی نخواهد رسید.

تجربه‌های محصول کوچهای بزرگ در گذشته، در اینگونه بحثها نادیده گرفته می‌شود. مخالفان مهاجرت، نمونه‌های موفقیت‌آمیز درون‌کوچی، مانند رفتن سوئدیها به‌فنلاند یا مهاجرت هوگنوها[1] یا کوچ لهستانیها به‌ناحیهٔ رور[2] یا پناهندگی مجارها در ۱۹۵۶ را قبول ندارند. موافقان گوششان به‌موارد تلخکامی و نامرادی و پیامدهای آن، مانند جنگهای داخلی در لبنان و یوگسلاوی و قفقاز یا زدوخورد و کشمکش در شهرهای امریکا، بدهکار نیست. فکر ایجاد کشورهای چندملیتی بندرت نتیجهٔ اساسی داده است. شاید امروز این توقع زائد باشد که کسی فروپاشی امپراتوری عثمانی یا سرنگونی سلسلهٔ هاپسبورگ را به‌یاد بیاورد. ولی آگاهی از سرگذشت اتحاد شوروی به‌دانش تاریخی نیاز ندارد؛ فقط یک دستگاه تلویزیون کافی است. دهها سال بود که اندیشهٔ تأسیس یک «جامعهٔ چندفرهنگی» شوروی ـ جامعه‌ای در عین حال برخوردار از هدفهای مشترک و حس تعلق ـ به‌همه تلقین می‌شد. نتیجه، انفجاری درونی بود که عواقب بیحساب آن به‌هیچ‌وجه قابل پیش‌بینی نیست.

حتی در کشورهای مهاجرپذیر قدیمی نیز نشانه‌های خطر مشهود است. با اینکه وجود «دیگ هفت‌جوش» معروف اصولاً محل تردید است، ولی به‌هرحال تازه‌واردان همیشه خویشتن را بینهایت شایق به‌سازگاری با محیط جدید نشان می‌دادند. مهاجران تفاوت میان جا افتادن و جذب شدن را درک می‌کردند. قواعد

---

۱. Huguenots. فرقی پروتستانهای فرانسه است که قرنها هدف آزار کاتولیکها بودند و چند بار (بخصوص در سدهٔ هفدهم) مجبور به‌فرار و مهاجرت از آن سرزمین شدند. (مترجم)

۲. ناحیه‌ای صنعتی در باختر آلمان. (مترجم)

نوشته و نانوشتهٔ جامعهٔ مهاجرپذیر را می‌پذیرفتند، اما در عین حال سنتهای فرهنگی (و گاهی حتی زبان و رسوم مذهبی) خویش را مدتها حفظ می‌کردند.

امروز دیگر ممکن نیست اطمینان پیدا کرد که اقلیتهای قدیم یا مهاجران جدید چنین برخوردی از خود نشان دهند. هر روز گروههای بیشتری نه‌تنها در امریکا، بلکه همچنین در بریتانیا و فرانسه، زیر فشار فقر و تبعیض سرسختی به‌خرج می‌دهند که باید «هویتشان» محفوظ بماند. به‌هیچ‌وجه روشن نیست که غرض از این اصرار و پافشاری چیست. سخنگویان مبارز اینگونه گروهها دم از تجزیه‌طلبی می‌زنند. بعضی اوقات شعارهایی متکی به‌میراث روزگار قبیله‌نشینی سر داده می‌شود. از آن جمله است شعار «ملت سیاه»، «ملت اسلام» یا در انگلستان «پارلمان اسلامی». بسیاری از سیاهان در امریکا بر این باورند که سفیدپوستان بازار مواد مخدر را عمداً به‌قصد نابودی اقلیت سیاه‌پوست ایجاد کرده‌اند.

نه‌تنها با اکثریت، بلکه بین خود اقلیتهای مختلف نیز اصطکاک و رویارویی پدید آمده است. امریکاییهای افریقایی‌تبار با یهودیان می‌جنگند، کسانی که اصلشان از امریکای لاتین است با کره‌ای‌ها در ستیزند، و مهاجران اهل هائیتی با سیاهان محلی نبرد می‌کنند. در پاره‌ای از مناطق شهرهای بزرگ، آنچه در جریان است دست‌کمی از نبردهای قبیله‌ای ندارد، و در برخی موارد عوام‌فریبان محلی علناً ادعا دارند که آپارتهید [یا سیاست جدایی نژادها] از زمرهٔ حقوق بشری است و هدفی که ایشان در راه آن تلاش می‌کنند تبدیل محله‌های مخصوص گروههای نژادی مختلف به کشورهای جداگانه است.



حتی اگر مهاجران تمایل کمتری به‌ادغام شدن در جامعه بروز دهند، باعث اَعمال تحریک‌آمیز نیستند. تعارض و ستیزه از بومیان سرچشمه می‌گیرد، و ای کاش مراد از «بومیان» فقط سرتراشیده‌ها و نونازیها بود! دسته‌های اشرار و اوباش را صرفاً باید پیشقراولان مفسده‌جو و خودگماشتهٔ بیگانه‌ترسان بشمار آورد. بخشهای بزرگی از جمعیت اروپا هنوز هدف ادغام مهاجران را نپذیرفته‌اند. اکثریت نه‌تنها هنوز آمادهٔ چنین چیزی نیست، بلکه در حال حاضر حتی توان آنرا ندارد.

جالب نظر اینکه یکی از دلایلی که بتازگی در مخالفت با مهاجرت خارجیان

به‌اروپا اقامه می‌شود از زرّادخانه مبارزات ضد استعماری گرفته شده است. سالها شعارهایی مانند «الجزایر مال الجزایریهاست» و «تبت مال تبتیهاست» و «افریقا مال افریقاییهاست» در خدمت جنبشهای آزادی‌بخش بود و بسیاری از آنها را به‌پیروزی رسانید. حال اروپاییها بر اساس همان منطق، از نظیر آن شعارها استفاده می‌کنند و می‌گویند «اروپا مال اروپاییهاست».

ممکن است گفت «سیاست پیشگیری از مهاجرت» نیز که هدف آن ریشه‌کنی علل برون‌کوچی است در واقع صورت دیگری از همان شعار است منتها در لباس نوع‌دوستی. ولی برای اینکه آن سیاست به‌مقصود برسد، باید اول فاصلهٔ کشورهای غنی و فقیر را از میان برداشت یا دست‌کم کاهش داد، و این کار حتی صرف‌نظر از مسألهٔ وجود ارادهٔ سیاسی برای انجام آن و محدودیتهای رشد از نظر محیط زیست، بیرون از توان و مقدورات اقتصادی کشورهای صنعتی است.



آنچه چشم‌ناپوشیدنی و حیاتی است این است که هرکسی بتواند عقیده‌اش را دربارهٔ حکومت یا دولت یا حتی پروردگار به‌صدای بلند بیان کند بی‌آنکه زیر شکنجه برود یا تهدید به‌قتل شود؛ این است که اختلافها در محضر دادگاه فیصله پیدا کند نه با خونریزیهای انتقام‌جویانه؛ این است که زنان بتوانند آزادانه بروند و بیایند و مجبور نباشند خودفروشی کنند یا ختنه شوند؛ این است که کسی بتواند از خیابان بگذرد بدون اینکه زیر رگبار مسلسل گروههای مسلح متخاصم گرفتار شود. همه‌جا در دنیا اکثر مردم می‌خواهند چنین وضعی در کشورشان برقرار شود و، اگر برقرار باشد، حاضرند از آن دفاع کنند. سخنی به‌گزاف نیست اگر بگوییم که وجود چنین وضعی، حداقل لازم برای وجود تمدن است.

این حداقل بندرت و همیشه به‌طور موقت در تاریخ بشر بدست آمده است. هرکسی در صدد دفاع از آن در برابر تهاجم خارجی برآید با مشکلی حل‌نشدنی روبرو می‌شود. مشکل این است که تمدن هرچه از خود با غیرت و حرارت افزونتری در مقابل خطرهای خارجی دفاع کند و دیوارهای بلندتری دور خود بکشد، در آخر کار بیشتر متوجه می‌شد که دیگر چیزی در درون حصار نمانده که از آن دفاع کند. ولی، به‌هرحال، نکته این است که امروز دیگر، مهاجمان پشت دروازه‌ها نایستاده‌اند، بلکه به‌درون آمده‌اند و همین‌جا با ما هستند.

هرکسی امروز بخواهد وارد بحثهای سیاسی مربوط به‌حیات اجتماعی و همگانی آلمان شود، باید قبول خطر کند. آنچه ممکن است مانع او شود، اتهامهای اخلاقی نیست. ایراد اتهام اخلاقی کار روزنامه‌نگاران است. خطر، خطری فکری است. شرکت کنندگان در بحثهای رسانه‌ها تقریباً همیشه با این خطر مواجهند که حتی اگر آبرویشان نرود، به‌صرف شرکت در بحث، از لحاظ سطح تفکر و تعقل پایین بیایند. دلیل این امر ساده است: پایهٔ برنامه‌های «گپ» تلویزیونی مقدمات و فرضهایی است که هرکسی تن به‌پذیرفتن آنها بدهد از اول کارش تمام است و هیچ‌کس جز خودش در این امر مقصر نیست. بر کسی پوشیده نیست که قواعدی که شرکت کنندگان باید از آنها پیروی کنند از کجا آمده است.

بحثهای سیاسی روزبروز بیشتر بر محور مسائل گذرندهٔ یومیه دور می‌زند و در تلویزیون ــ بخصوص در «جدّیترین مواقع»، هنگام گزارشهای خبری روزانه از تحولات سیاسی در بُن ــ چنان هرگونه رمق از این مباحثات گرفته می‌شود که چیزی از آنها باقی نمی‌ماند. در چنین وضعی، عقیدهٔ مخالف ذوب می‌شود و از کار می‌افتد، و مخالفان فقط دلشان خوش است که شعارهای طرف مقابل را معکوس می‌کنند.

این الگوی خام و زمخت هیچ جا آشکارتر از مورد «سیاست کشور نسبت به‌بیگانگان» و «بحث پناهندگی» به‌چشم نمی‌خورد. (حتی خود صورت‌بندی قضایا به‌این شکل دلیل بر کثافتکاریهای بُن است). سیاستگران تاکنون به‌دو نحو از ورود واقعی به‌این بحث طفره رفته‌اند: از یک سو، به‌عالم مجرّدات پرواز کرده‌اند و مشغول کلی‌گوییهای اخلاقی دربارهٔ اصول شده‌اند، و، از سوی دیگر، هرگاه کفگیر مجرّدات به‌ته دیگ خورده و خطر اقدام واقعی پیش آمده است، پای مسائل غامض قانونی را به‌میان کشیده‌اند.

با این حیله، مسائل ابتدایی و واضح که طرحشان بوضوح به‌سود سیاستگران نبوده، مسکوت مانده است.

من میل دارم یکی از چنین سؤالها را در اینجا پیش بکشم که ولو از لحاظ مشکل کوچ بزرگ جنبهٔ محوری نداشته باشد، مسلماً از نظر کسانی که در آلمان بسر می‌برند (صرف‌نظر از نوع گذرنامه و اجازهٔ اقامت و قانونی بودن وضعشان) مسألهٔ مرگ و زندگی است. سؤال این است که آیا این کشور واقعاً جای زندگی است؟ (هر

محلی که در آن به‌دسته‌های اوباش جانی اجازه داده شود در کوچه و خیابان به‌کسی حمله کنند و خانه‌اش را آتش بزنند، از نظر من جای زندگی نیست). آیا ممکن است با کسانی زندگی کرد که به‌طور متشکل راه می‌افتند و به‌تعقیب و شکار انسانها می‌روند؟

سؤال من نه به‌مشکل معروف به‌مشکل بیگانگان مربوط است، نه به‌مقررات پناهندگی، نه به‌بدبختیهای جهان سوم، و نه به‌نژادپرستیهایی که بر همه‌جا حاکم است. سؤال این است که دولت چگونه ادعا می‌کند که استفاده از قوهٔ قهریه در کشور منحصر به‌اوست؟

صرف‌نظر از هر اتّهامی که در طول تاریخ این جمهوری [یعنی جمهوری آلمان] به‌حکومتهای مختلف آن وارد شود، انکارپذیر نیست که هریک از این حکومتها وقتی خود را در خطر دیده، بدون درنگ و دودلی از این قدرت انحصاری برای إعمال زور استفاده کرده است. قوهٔ مجریه هرگز در این زمینه کمبودی از لحاظ آمادگی و شوق نداشته است. مرزبانان فدرال و سرویسهای اطلاعاتی و ضد اطلاعاتی و نیروهای ویژهٔ امنیتی و یکانهای واکنش سریع پلیس و واحدهای کارآگاهی ایالتی و فدرال همیشه با کامپیوتر و هلیکوپتر و عکس و نفربر زرهی آماده به‌خدمت بوده‌اند. قوه مقننه هم در این حوزه هیچ‌گاه ساکت و بیکار نبوده و شوق به‌فعالیت را در بسیاری از مواقع به‌حدّ بی‌مسؤولیتی رسانده است. مرتب قوانین جدید گذرانده و لوایح تازه به‌مجلس برده است. گاهی معاشرت با تبهکاران را جرم دانسته و گاهی ملاقات و مکاتبه با زندانیان منتظر محاکمه را منع کرده است.

ولی در ماههای گذشته کوچکترین استفاده‌ای از این زرادخانهٔ منع و سرکوب نشده است. ظهور گستردهٔ دسته‌های اوباش جانی با خویشتن‌داری بیسابقهٔ پلیس و دادگاهها روبرو بوده است. بندرت کسی دستگیر شده، و اگر شده، همیشه روز بعد آزاد شده است. مقامات دادستانی فدرال و ادارهٔ آگاهی که در گذشته روزی نمی‌گذشت که در رسانه‌ها حضور نداشته باشند و همهٔ همّ و غمشان مصروف دفع خطر از مردم آلمان بود، چنان اکنون مُهر سکوت بر لب زده‌اند که گویی همه موقتاً بازنشسته شده‌اند. مأموران مرزبانی فدرال که تا همین چند سال پیش یک خط در میان سر هر چهارراهی ایستاده بودند، همه ناپدید شده‌اند.

در این گیرودار، سیاست‌پیشگان در نقشی جدید به‌صحنه آمده‌اند و اکنون دیگر

مددکار اجتماعی شده‌اند. از مردم می‌خواهند که واقعیت خشن بیکاری را بهتر درک کنند و به‌آدمکشان به‌چشم مشتی افراد «گیج و سردرگم و بیچاره و نفهم» بنگرند و با نهایت صبر و شکیبایی با آنان رفتار کنند. چطور می‌شود از چنین افراد محرومیت کشیده‌ای توقّع داشت که بفهمند آتش زدن کودکان، اگر درست بسنجیم، کار درستی نیست؟ باید هرچه زودتر توجّه کنیم که آتش‌افروزان امکانات کافی برای گذرانیدن اوقات فراغت در دسترس ندارند.

در دهۀ ۱۹۷۰، عده‌ای در اعتراض به‌تأسیس نیروگاه اتمی بروکدورف[1] و احداث باند پرواز جدیدی در فرودگاه فرانکفورت برای استفادۀ ارتش امریکا، دست به‌تظاهرات زدند. وقتی به‌عکسهای این تظاهرات نگاه می‌کنیم، از این عطوفت و همدردی اخیر سیاست‌پیشگان در شگفت می‌شویم. در آن زمان مسؤولان به‌نظر نمی‌رسید احداث دیسکوتک و رقاصخانه و باشگاههای ورزشی را راه حل مشکل بدانند. ظاهراً در دهۀ ۱۹۷۰ دسترسی آزادانه به‌بهشت جامعۀ خوشگذران هنوز به‌صورت یکی از حقوق تفکیک‌ناپذیر بشری درنیامده بود. بعکس، مشت و لگد و تیراندازی بشدت هرچه تمامتر رواج داشت و، اگر درست به‌یاد داشته باشم، دولت هیچ مانعی نمی‌دید که در این میان دوسه‌نفری هم رهسپار دیار عدم شوند.

آیا این تغییر احساس نوظهور از تغییری در مشرب سرچشمه می‌گیرد؟ از عصر روشنگری [در قرن هجدهم] بشردوستان پیوسته به‌دیگران یادآوری کرده‌اند که قوانین کیفری چارۀ مناسبی برای مشکلات اجتماعی نیست. البته با توجه به‌وضع زندانها و میزان کلان تکرار جرائم، در صحت این ادعا جای تردید نیست، هرچند اصلاحگران هنوز به‌طور متقاعدکننده نگفته‌اند که پس به‌جای این، چکار باید بکنیم. ولی گرایش ناگهانی دستگاه دولت به‌عطوفت و ارفاق نسبت به‌آدمکشان معمایی نیست که با این حرفها قابل حل باشد. کلاهبرداران و مختلسین و تروریستها و باج‌بگیرها و کسانی که از مغازه‌ها جنس بلند می‌کنند یا بانکها را می‌زنند هنوز مثل همیشه روانۀ زندان می‌شوند. هنوز دیده نشده که هیچ‌یک از احزاب سیاسی به‌طرفداری از الغاءِ قوانین جزایی یا حتی اصلاح نظام کیفری صدا بلند کند. پس علت این تفاوت

1. Brokdorf

گیج‌کننده بین تعقیب و مجازات مرتکبین بعضی از جرائم و این برخورد توأم با آزادگذاری و اغماض نسبت به‌سایر مجرمان چیست؟

آیا می‌شود گفت که شدت عمل در هر مورد وابسته به‌منافعی است که قانون برای حفظ آنها بوجود آمده است؟ در مواردی که ذکر کردیم، مسألهٔ مالکیت خصوصی املاک و مستغلات و حق گسترش فرودگاه و احداث جاده و تأسیس نیروگاههای اتمی مطرح بود. اما در حمله‌های ماههای اخیر، فقط پای جان چندهزار سکنهٔ کشور در میان بوده است. آشکار است که قتل عمد و غیرعمد از نظر دولت صرفاً تخلف از قانون محسوب می‌شود ولی تجاوز به‌حریم فلان زمین از زمرهٔ جنایتهای سنگین است.

البته با توجه به‌اوضاع و احوال، برخی تعبیرهای دیگر نیز به‌ذهن متبادر می‌شود. آیا می‌شود گفت که بعضی از سیاستگران با دسته‌های آدمکشی که در کشور جولان می‌دهند، احساس همدردی و موافقت می‌کنند؟ آیا می‌شود گفت که خیلی از افراد این تعقیب و شکار انسانها را می‌نگرند و صدایشان درنمی‌آید چون فکر می‌کنند چنین برخوردی از لحاظ سیاسی به‌مصلحت است؟ تصور چنین درجه‌ای از حماقت بسیار ناگوار است، و فقط چون هیچ توضیح خردپسند دیگری وجود ندارد انسان به‌این فکر می‌افتد.

ولی حتی احمقترین اشخاص هم باید به‌یک نکته توجه کند و آن اینکه وقتی دولتی از حق انحصاری خود برای استفاده از قوهٔ قهریه دست می‌کشد، عواقبی به‌بار می‌آید که ممکن است به‌خود طبقه‌ای که عنان سیاست را در دست دارد لطمه بزند. یکی از عواقب، ضرورت صیانت نفس است. اگر دولت از حفظ و صیانت افراد یا گروههای مواجه با خطر خودداری کند، آن افراد یا گروهها چاره‌ای نخواهند داشت جز اینکه مسلح شوند. و همینکه تشکّل به‌حد کافی رسید، نبرد بین دسته‌های اوباش آغاز خواهد شد (چنانکه هم‌اکنون در برلین و هامبورگ نمونه‌های آن دیده می‌شود). ما همه امروز می‌بینیم که وضع سیاسی فعلی آلمان عیناً مانند وضعی است که در این کشور پیش از خاتمهٔ کار جمهوری وایمار [و سر کار آمدن هیتلر] حکمفرما بود.

مارتین وان کروِلد

جنگهای آینده و سرنوشت مبهم دولتها

در قرن هجدهم، کارل فون کلاوزویتس[1]، سردار و تئوریسین نظامی پروسی که کتاب معروف او دربارهٔ جنگ[2] بیش از صد سال کتاب مقدس استراتژیستها بود و او را فیلسوف جنگ خوانده‌اند، نوشت که جنگ ادامهٔ دیپلماسی منتها به‌وسایل دیگر است. در قرن نوزدهم، صدراعظم آهنین پروس و بانی اتحاد و امپراتوری آلمان، اوتو فون بیسمارک[3]، گفت که جنگ مهمتر از آن است که تنها به‌ارتشیان سپرده شود. در اوایل قرن بیستم، لنین پیش‌بینی کرد که چهرهٔ این قرن را جنگها و انقلابها ترسیم خواهند کرد ــ که کرده‌اند. اما شگفت اینکه اکنون چهرهٔ خود جنگ از بنیاد دگرگون می‌شود.

در پنجاه سال اخیر روزی نبوده که آتش جنگ در گوشه‌هایی از جهان روشن نباشد و عده‌ای به‌خاک و خون نغلتند: جنگ داخلی چین، جنگ فرانسه و ویتنام، جنگ دو کره، جنگ امریکا و ویتنام، جنگ هند و پاکستان، جنگ چین و هند، جنگ عرب و اسرائیل، جنگ شوروی و افغانستان، جنگ آرژانتین و بریتانیا، جنگ ایران و عراق، جنگ خلیج‌فارس، جنگ در ایرلند شمالی، در آنگولا، در کامبوج، در الجزایر، در کنگو، در سودان، در فیلیپین، و امروز همزمان در چچن، در بوسنی، در ترکیه و کردستان عراق، به‌علاوهٔ خونریزیهای هولناک در الجزایر و مصر و کراچی. پنجاه سال جنگ مطلق ــ ولی در هر قدم با تحولات جدید در تاکتیک و استراتژی و جنگ‌افزار و تئوری. از پایان جنگ جهانی دوّم در ۱۹۴۵، تعداد جنگهای کلاسیک ــ مانند جنگ عرب و اسرائیل و جنگ ایران و عراق و

---

1. Karl von Clausewitz
2. *Vom Kriege*
3. Otto von Bismarck

جنگ خلیج‌فارس ــ با شرکت ارتشهای منظم طرفین بمراتب کمتر از جنگهای غیرمنظم بوده است که در آنها لااقل یک طرف با استفاده از قوای چریکی جنگیده است، یا یک طرف نیروهای دولتی و طرف دیگر تروریستها بوده‌اند. البته فراموش نمی‌کنیم که تفاوت میان جنگهای چریکی و عملیات تروریستی اغلب تفاوتی ذهنی و وابسته به‌نظرگاه ناظر است، و حتی با وجود کمال حسن نیت و بیطرفی، بندرت می‌توان گفت که کجا جنگ چریکی به‌پایان می‌رسد و تروریسم آغاز می‌شود. همان شخص ممکن است عضو نهضت آزادیبخش ملی یا یکی از اهریمن‌صفتان تروریست نام بگیرد، بسته به‌اینکه نام‌دهنده چه کسی باشد و از کدام دریچه بنگرد.

عامل جدید دیگر، پدید آمدن نیروهای چندملّیتی و سازمانهای بین‌المللی است که رفته‌رفته (چنانکه مثلاً در عراق و سومالی و بوسنی و آلبانی می‌توان دید) از استثنا به‌قاعده بدل می‌شوند و حاکمیّت ملّی دولتها را، چه در جنگ و چه در صلح، روز به‌روز محدودتر می‌کنند. این حقایق دو پرسش عمده دربارهٔ ماهیت جنگهای آینده و موجودیّت دولتهای کنونی پیش می‌آورد که هر دو احتمالاً سرنوشت‌سازترین مسائل جهان دست‌کم در پنجاه سال آینده‌اند.

در مصاحبه‌ای که جفری بارتولت[1]، خبرنگار هفته‌نامهٔ نیوزویک‌ه اخیراً با مارتین وان کرِولد[2]، مورخ نظامی اسرائیلی انجام داده است، او به‌این پرسشها پاسخ می‌دهد. وان کرِولد در موارد گوناگون طرف مشورت ستاد ارتش اسرائیل و نیروهای ویژه امریکا و «سیا» بوده و یکی از کارشناسان برجستهٔ نظامی است. نظر او دربارهٔ موجودیّت (یا، به‌عبارت بهتر، عدم موجودیّتِ) اسرائیل در آینده، بخصوص با توجه به‌ملیّت و تجربه‌هایش، بسیار جالب خاطر است.

ع. ف.

بارتولت: آیا هیچ شباهتی بین جنگ در قرن بیست و یکم و این قرن وجود خواهد داشت؟

وان‌کرولد: به‌عقیدهٔ من، جنگهای قرن بیست‌ویکم از حالا همه‌جا دور و بر ماست. اسمش بوسنی است. اسمش سومالی است. اسمش آنگولا و کردستان و لبنان و سری‌لانکاست. اسمش ریودوژانیرو است. این، آیندهٔ جنگ است.

1. Jeffrey Bartholet
2. Martin van Creveld

بارتولت: چرا ریودوژانیرو؟

وان‌کرولد: برای اینکه همین چند روز پیش، دولت برزیل نیروهای ارتش را برای اشغال مجددِ بعضی از محله‌های شهر به‌آنجا فرستاد. بیشتر شهر ریودوژانیرو منطقه‌ای است که مأمور دولت جرأت ندارد پایش را آنجا بگذارد.

بارتولت: بنابراین، جنگهای جدید دارای چه خصوصیاتی است؟

وان‌کرولد: جنگ بین دولتها نیست. جنگ بین سازمانهای مختلف با یکدیگر است. در همین لحظه، از تقریباً سی جنگی که در سرتاسر دنیا جریان دارد، هیچ‌کدام جنگ بین دولتها نیست. در جنگهای آینده، ارتشهای منظم اونیفورم‌پوش نخواهند جنگید و از مقادیر فراوانی سلاحهای سنگین مدرن استفاده نخواهد شد. راستش را بخواهید، به‌نظر من، اغلب سلاحهای سنگین مدرن، دیگر بیفایده است.

بارتولت: پس جای دولت را چه چیزی می‌گیرد؟

وان‌کرولد: انواع و اقسام سازمانهای دیگری که بعضی فوق‌ملی و بعضی پایینتر از ملی است. سازمان ملل متحد یکی از آنها خواهد بود، همین‌طور اتحادیهٔ اروپا و نفتا[1]. صدها و صدها سازمان بین‌المللی وجود دارد، تصدیق نمی‌کنید؟

بارتولت: ولی چرا کسی به‌سازمان ملل یا نفتا احساس وفاداری کند؟

وان‌کرولد: این سازمانها از حالا دارند بعضی از وظایف دولت را به‌دوش می‌گیرند. احساس وفاداری هم دارد به‌سازمانهای کوچکتر و انواع و اقسام سازمانهای پایینتر از دولت منتقل می‌شود که ممکن است شرکت باشد، ممکن است قبیله باشد، ممکن است طایفه باشد. دولت از بالا و پایین زیر فشار قرار گرفته است و دارد خرد و متلاشی می‌شود.

بارتولت: به‌نظر شما،نقشهٔ دنیا در اواسط قرن بیست‌ویکم به‌چه شکل خواهد بود؟

وان‌کرولد: حتی از حالا هم تکّه‌تکّه‌تر. امروز بین ۱۷۰ تا ۲۰۰ دولت وجود دارد. فکر می‌کنم این تعداد زیادتر خواهد شد. اما خیلی از آن دولتها دارای حاکمیت ملّی کامل نخواهند بود؛ فقط نیمه‌حاکمیتی خواهند داشت. به‌محض اینکه به‌وجود بیایند، یا حتی قبل از به‌وجود آمدن، دنبال پیوندهایی با همسایگانشان خواهند گشت، چون می‌دانند که خودشان بتنهایی نمی‌توانند از لحاظ اقتصادی و تکنولوژیک

---

۱. NAFTA. مخفف «قرارداد بازرگانی آزاد امریکای شمالی»، بین کانادا و ایالات متحد و مکزیک. (مترجم)

دوام بیاورند. نمونهٔ بسیار خوبش دولت فلسطین است. البته هنوز دولت فلسطین به‌وجود نیامده، ولی از حالا فلسطینیها دارند خواب انواع و اقسام پیمانهای منطقه‌ای را می‌بینند ـــ با اسرائیل، با اردن، با مصر. دلیلش این است که می‌دانند بتنهایی به‌جایی نخواهند رسید.

بارتولت: آیا اسرائیل هم یکی از آن دولتهای تک‌ملیتی است که دیگر وجود نخواهد داشت؟

وان‌کرولد: تقریباً به‌طور قطع و یقین. در ظرف پنجاه سال آینده عدهٔ زیادی یهودی آنجا خواهند بود، ولی بسیار شک دارم که دولتی با حاکمیت ملی به‌اسم اسرائیل وجود داشته باشد. بستگی به‌این دارد که حاکمیت ملّی را چطور تعریف کنید.

بارتولت: پس در این منطقه چه وجود خواهد داشت؟

وان‌کرولد: شاید چیزی مثل اتحادیهٔ اروپا که حاکمیت در آن آهسته‌آهسته از دست دولتهای دارای حاکمیت ملّی بیرون می‌رود. شاید حتی مناطقی مثل ایرلند شمالی که چند دولت در آن شریک باشند.

بارتولت: بزرگترین خطر درازمدّتی که امنیّت ایالات متحد امریکا را تهدید می‌کند چیست؟

وان‌کرولد: مکزیک، چون مکزیک نزدیک امریکاست. ممکن است در صورت وقوع جنگ داخلی در مکزیک، عدهٔ زیادی از پناه‌جویان مکزیکی از مرز بگذرند و به‌امریکا بروند و آنجا مسلح شوند و به‌دیگران بپیوندند و شروع به‌مداخله در جنگ داخلی کشورشان کنند. قسمت جنوبی ایالات متحد ممکن است از کنترل خارج شود.

بارتولت: شما احتمال جنگ هسته‌ای بین دولتها را رد می‌کنید. آیا می‌شود سناریویی در آینده تصور کرد که تروریستها از سلاح هسته‌ای استفاده کنند؟

وان‌کرولد: به‌نظر من، این هم بخشی از سناریویی است که دربارهٔ آن صحبت می‌کردیم. فرض کنید خطر اصلی اتمی در آینده از ناحیهٔ سازمانهای تروریستی باشد، نه از ناحیهٔ دولتها. خوب، در این صورت، دولتها باید با اینهمه تانک و هواپیما و زیردریایی و کشتی جنگی چه کنند؟ همهٔ آن سلاحها حتی از امروز هم بی‌مصرف‌تر خواهند شد، تصدیق نمی‌کنید؟ و این، به‌عقیدهٔ من، میخ دیگری است که بر تابوت دولتها و ارتشهای منظم کوبیده می‌شود. منتها ارتشهای منظم نمی‌خواهند چنین چیزی را باور کنند.

بارتولت: آیا این عاقبت همان سناریوی روز محشر است؟

وان‌کرولد: به‌هیچ‌وجه. از بعضی جهات، بسیاری امیدها هست. تنها چیزی که احتمالش دیده نمی‌شود جنگ جهانیِ سوّم است. درست است، جنگ خواهد بود، بی‌نظمی و اغتشاش خواهد بود، کشته خواهد بود. ولی جنگ جهانی دیگری با شصت میلیون کشته نخواهد بود. پس، از این نظر، جای امیدواری هست. چیز دیگری که احتمالش دیده نمی‌شود [اردوگاه مرگ دیگری مانند] آوشویتس است، چون باید دولتی باشد تا به‌جایی مثل آوشویتس سازمان بدهد. کشتار یهودیها محتاج بوروکراسی و مدیریت بود. تاریخ نشان نمی‌دهد که چنین کاری از عهدهٔ هیچ سازمانی غیر از دولتها برآمده باشد.

بارتولت: پس استراتژیستهای نظامی حالا باید چه کنند تا آمادگی به‌وجود بیاورند؟

وان‌کرولد: باید رضایت بدهند که مبدل به‌پلیس بشوند ـ که اغلبشان رضایت نمی‌دهند.

دولت در برابر دیگران

- جمع کمکهای خارجیِ پنج کشور امریکا، ژاپن، آلمان، فرانسه، و بریتانیا به کشورهای دیگر در سال ۱۹۹۳: ۳۸/۳ میلیارد دلار
- جمع سرمایه گذاریهای بخش خصوصی پنج کشور یادشده در کشورهای دیگر در سال ۱۹۹۳: ۱۵۳۳/۸ میلیارد دلار
- کل دارایی ده شرکت چندملیّتی جهان که از همه بزرگتر بوده‌اند در سال ۱۹۹۳: ۱۲۳۰/۵ میلیارد دلار. از این مقدار ۸۰۳/۸ میلیارد دلار متعلّق به‌پنج شرکت امریکاییِ جنرال الکتریک، فورد، جنرال موتورز، اِگزان، آی.بی.ام. است.
- تعداد شرکتهای چندملیّتی در دههٔ ۱۹۶۰: ۷۰۰۰؛ اکنون: ۳۷۰۰۰. این شرکتها در سال ۱۹۹۲ جمعاً ۵۸۰۰ میلیارد دلار صادرات داشته‌اند و در پنج سال گذشته ۲۱۰۰ میلیارد دلار در کشورهای دیگر سرمایه‌گذاری ثابت کرده‌اند.

دولتهای غربی به‌طور روزافزون از این شرکتها تقاضا می‌کنند که وظایفی را که خود نمی‌توانند به‌نحو شایسته انجام دهند آنها بدوش بگیرند.

نیوزویک، ۲۶ ژوئن ۱۹۹۵

موریس کرنستن

هانا آرِنت

هانا آرنت (Hannah Arendt) در ۱۹۰۶ در هانور در آلمان به‌دنیا آمد. در دانشگاه ماربورگ زیر دست مارتین هایدگر و ادموند هوسرل و در دانشگاه هایدلبرگ با کارل یاسپرس فلسفه خواند و رسالهٔ دکتری خویش را دربارهٔ مفهوم محبت در آثار آوگوستینوس قدیس نوشت. در ۱۹۳۳، پس از تسلط هیتلر، به‌پاریس رفت و در ۱۹۴۱ از شر نازیها به‌امریکا گریخت و در چند دانشگاه آن کشور درس داد و آثاری معروف در فلسفهٔ سیاسی از خود به‌جا گذاشت و در ۱۹۷۵ در نیویورک درگذشت. از نوشته‌های او دو کتاب خشونت و انقلاب و پژوهشی دربارهٔ روزا لوکزامبورگ (مقالهٔ بعد) به‌همین قلم و نیز سومین بخش کتاب سرچشمه‌های توتالیتاریسم به‌قلم محسن ثلاثی به‌فارسی درآمده است.

موریس کرنستن (Maurice Cranston) یکی از صاحب‌نظران در زمینهٔ اگزیستانسیالیسم است. از جمله آثار او تاکنون کتابی کوچک دربارهٔ ژان پل سارتر، به‌ترجمهٔ شادروان منوچهر بزرگمهر، و مقالهٔ «بردباری» در همین مجلد به‌فارسی برگردانده شده است.

ع. ف.

هانا آرنت احتمالاً مبتکرترین و جالبترین و در عین حال عصبانی‌کننده‌ترین فیلسوف سیاسی قرن بیستم بود. اگزیستانسیالیست بود و شاگرد کارل یاسپرس و بعدها ویراستار نوشته‌های او. اما می‌دانیم که اگزیستانسیالیسم [یا اصل قرار دادن وجود] در متافیزیک ممکن است با بسیاری اعتقادهای مختلف در اخلاق و سیاست توأم شود، و اندیشه‌های هانا آرنت در این دو زمینه نه‌تنها منظم و مقید

به‌هیچ نظام [فلسفی] یکپارچه نبود، بلکه پیش‌بینی‌ناپذیر بود. او بی‌آنکه دلیل بیاورد، حکم صادر می‌کرد و در این کار درنگ به‌خود راه نمی‌داد، اما غالباً در تأئید احکامش برهه‌ای از تاریخ را به‌طرزی خیره‌کننده از نو می‌نوشت. یکی از مفاهیم محوری علم سیاست، مانند آزادی یا مرجعیت یا انقلاب، را می‌گرفت و شرط و قید و باید و نباید در آن وارد می‌کرد و تعبیرهایی از خود می‌افزود و می‌گفت در روزگاری که این اندیشه‌ها بهتر درک می‌شد، مردم دربارهٔ آنها مانند او می‌اندیشیدند. ولی آرنت بیقین در پی نوشتن تاریخ اندیشه‌ها نبود، و حتی در تحقیقش «مرجعیت چه بود؟» تنها می‌خواست بگوید مرجعیت چیست. گاهی این روش به‌طور شگفت‌انگیزی مؤثر می‌افتاد، اما گاهی آرنت آشکارا یکدندگی نشان می‌داد و از خطا برنمی‌گشت.

هانا آرنت با قرن بیستم پای به‌عرصه هستی گذاشت، و پیش از آنکه در هایدلبرگ زیر دست یاسپرس متافیزیک بخواند، از عالیترین تحصیلات کلاسیک قدیمی در آلمان بهره‌مند شده بود، و قبل از آنکه از شر نازیها بگریزد که کمر به‌آزار یهودیان بسته بودند و از راه فرانسه در امریکا پناه بجوید، دانشوری صاحب‌نام بود. آرنت همروزگار لئو اشتراوس و اریک فوگلین[1] و هربرت مارکوزه بود و مانند آنان جوّ فلسفی امریکا را که اصالت عمل [یا پراگماتیسم] در آن چیرگی داشت ملایم طبع خویش نمی‌یافت. فیلسوفان جلای وطن‌کردهٔ اتریشی، همچون ویتگنشتاین و پوپر و کارناپ، محیط علمی وین را پشت سر گذاشتند و بآسانی در انگلستان و امریکا که فلسفهٔ تجربی در آنجا دست بالا را داشت جا افتادند. اما چند فیلسوفی که از آلمان رفتند و با آثار کلاسیک آلمانی (از هگل و هایدگر) پرورش یافته بودند، این جابجایی را دشوارتر یافتند. منتها عمر آرنت وفا کرد که ببیند پوزیتیویسم در جهان انگلیسی‌زبان دیگر مقبول نیست. در سالهای بعد، خود او با وجود بیزاری عمیق از مدرنیته و لیبرالیسم، به‌مقام یکی از روشنفکران باب روز و یکی از مقاله‌نویسان پرطرفدار در جراید تندرو رسید.

نخستین کتاب آرنت به‌زبان انگلیسی، سرچشمه‌های توتالیتاریسم[2] (چاپ ۱۹۵۱)،

1. Eric Voegelin

2. *The Origins of Totalitarianism.*

در اساس حاصل کوشش پناهجویی گریزان از رایش سوم برای یافتن علل ظهور نازیسم و کمونیسم بود. آرنت به‌منظور این سبب‌یابی، عمدتاً به‌اوضاع فرهنگی و سیاسی اروپا در قرن نوزدهم بازمی‌گشت. از نظر آسیب‌شناسی سیاسی، سرچشمه‌های توتالیتاریسم احیاناً بی‌مانند بود. اما یکی از نتایج حصر توجه به‌اروپا این شد که آرنت حد صدق مفهوم توتالیتاریسم را تا اندازه‌ای محدود کرد. با اینهمه، انتقادهای کوبندهٔ آرنت از توتالیتاریسم مانع نشد که او در سالهای بعد در نوشته‌هایش نوعی همدلی «دیالکتیکی» با برخی از رژیمهای کمونیستی آسیا نشان دهد.

معروفترین اثر او در فلسفهٔ سیاسی احتمالاً کتاب وضع بشر[1] است که در ۱۹۵۸ انتشار یافت. عنوان کتاب خودبخود گویای این اعتقاد اگزیستانسیالیستی است که چیزی به‌نام طبیعت یا ماهیت انسانی وجود ندارد و هرچه هست موقعیت و تنگنای حیرت بشری است. آرنت می‌گفت به‌فرض هم که آدمی ماهیتی داشت «تنها یکی از خدایان قادر به‌شناختن و تعریف آن می‌بود.» محور استدلال او در وضع بشر این نظریهٔ اگزیستانسیالیستی بود که آدمی از بیخ و بن آزاد است، به‌معنای فاعل مختاری که جبر علت و معلول بر او حاکم نیست و وی مسؤول هر کاری است که می‌کند. اما وجه امتیاز استدلال آرنت این است که او به‌این اعتقاد متافیزیکی به‌اختیار (اختیاری که هرکسی از آن برخوردار است) نظریه‌ای نیز راجع به‌آزادی سیاسی می‌افزاید که همه‌کس باید در تکاپوی کسب آن باشد. البته با توجه به‌اصولی که آرنت پذیرفته است، نمی‌تواند در عین حال بگوید که تحقق آزادی سیاسی هدف طبیعی آدمی است [زیرا چیزی به‌نام طبیعت انسانی وجود ندارد]. ولی او ادعا می‌کند آزادی سیاسی بالاترین و والاترین هدف بشر است. پس در تکمیل نظریهٔ متداول اگزیستانسیالیستی که آدمیان همگی آزادند (یعنی مختارند یا ارادهٔ آزاد دارند)، ادعا می‌شود که فقط بهترین افراد بشر [از حیث سیاسی] آزادند، و این جایزه‌ای است که تنها به‌قهرمانان تعلق می‌گیرد.

گزارش آرنت از منشأ توتالیتاریسم نیز از مبدایی آشکارا اگزیستانسیالیستی آغاز می‌شود. «مرگ خدا» به«تنهایی» انسان امروزی و بی‌ریشگی و پریشانی توده‌ها

1. *The Human Condition.*

در جوامع صنعتی و از دست رفتن حس برخورداری از جایگاهی مشترک در جهان انجامید. به‌عقیدهٔ آرنت، اینها همه دست به‌دست هم دادند و توده‌ها را به‌جایی کشاندند که به‌ایده‌ئولوژی دیکتاتوریهای توتالیتر پناه ببرند و از زیر بار آزادی متافیزیکی بگریزند و به‌آغوش نهضتهایی بیفتند که در آن به‌همه‌کس گفته می‌شد تکلیفش چیست و چه باید بکند. در قرن نوزدهم، امپریالیسم و بوروکراسی نیز مزید بر علت شدند و مردم را به‌حکومت نهادهای عاری از فردیت و هویت عادت دادند. از سوی دیگر، گسترش اندیشهٔ «نژادی» آدمیان را قادر کرد فردیت خویش را نادیده بگیرند و خود را اجزایی از یک کل اسطوره‌ای یا «قوم سرور» بشمارند و از این راه بحران هویتی را که به‌آن گرفتار شده بودند رفع کنند.

پس علل و اسبابی که آرنت برای توتالیتاریسم ذکر می‌کند هم دارای جنبهٔ جامعه‌شناختی است و هم تاریخی (هرچند کوششی برای تفکیک این دو گونه سبب‌گویی صورت نمی‌گیرد). موضوع محوری سخن او داستان انسان است: انسانی که آزاد زاییده شده ولی از اضطراب ناشی از آن وضع [یعنی آزادی] به‌رقیت و بندگی پناه می‌برد، رقیتی که هر دم بر طول و تفصیل و آب‌وتاب آن افزوده می‌شود. آرنت نیز مانند ژان ژاک روسو، بعضی تصورات پابرجا داشت از اینکه آزادی چیست. برداشت لیبرالها را مردود می‌دانست که آزادی یعنی حق خصوصی مصون ماندن از مزاحمت دیگران، از جمله مراجع قانونی. آزادی به‌نظر او چیزی بود که فقط در قلمرو همگانی به‌تجربه درمی‌آمد. آزادی یعنی عمل؛ آزادی یعنی مشارکت مثبت در حیات سیاسی شهر خویش.

وضع بشر، بنا به‌توصیف آرنت، تنها اجازهٔ سه گونه فعالیت به‌آدمی می‌دهد: تقلا و کار و عمل[1]. پست‌ترین شیوهٔ سپری کردن عمر، تقلاست. تقلا تکرار فرسایندهٔ تلاش برای به‌دست آوردن غذا و دیگر ضروریات به‌منظور زنده ماندن است؛ فعالیت به‌حکم نیازهای طبیعی است و، بنابراین، در قلمرو ضرورت یا اضطرار[2] (در مقابل آزادی) محبوس می‌ماند. کار به‌معنای آن قسم فعالیت آدمی است متوجه هدفهایی غیر از آنچه طبیعت و اضطرار به‌آن حکم می‌کند. محصول

---

1. labour, work, action   2. necessity

کار فوراً به‌مصرف نمی‌رسد. محصول کار هنر است و صناعت و اثری که فرد در مقام استادی از خویش به‌جای می‌گذارد. محصول کار متعلق به‌قلمرو اضطرار نیست، ولی همچنان در حوزهٔ خصوصی (به‌تفکیک از قلمرو همگانی) محصور می‌ماند. کار پایینتر از عمل است. سومین و بالاترین صورت فعالیت انسانی عمل است که آدمی به‌وسیلهٔ آن به‌خویشتن هویت می‌دهد. به‌نوشتهٔ آرنت:

> ما با گفتار و کردار خویشتن را وارد جهان بشری می‌کنیم، و ورود ما به‌آن به‌سان دومین زایش ماست. آدمی خواستار جاودانگی است. برای رسیدن بدین هدف، باید با گفتار و کردار هویت خویش را به‌ثبوت برساند، و سیاست درست همین‌جا پای به‌صحنه می‌گذارد. روح یکتای سیاست است که «به‌آدمیان می‌آموزد چگونه به‌آنچه بزرگ و تابناک است هستی بخشند...»

این تصور قهرمانی از سیاست گاهی سبب می‌شود که آرنت، مانند سارتر، از خشونت با حسرتی رمانتیک سخن بگوید. فی‌المثل جایی می‌نویسد که وقتی آدمیان همراه دیگران در نتیجهٔ خشونت می‌میرند «گویی خود حیات ــ حیات جاوید نوع [به‌تفکیک از فرد]ــ از رهگذر مرگهای پایان‌ناپذیر افراد نوع غذا می‌گیرد و در خشونتگری به‌فعلیت می‌رسد[1].» اما آرنت در عین حال با خشونت مورد پسند سارتر و بسیاری از سوسیالیستهای انقلابی دیگر نیز مخالف بود، کمااینکه نوشت: «درست است که خشونتگری جهان را دگرگون می‌کند، اما محتمل‌ترین حاصل این دگرگونی، جهانی خشنتر است.» راستی این است که آرنت با اغلب انقلابها و نهضتهای انقلابی جهان از ۱۷۸۹ به‌بعد مخالف بود، ولی نه به‌دلیل خشونتی که اینگونه حرکتها نشان داده‌اند، بلکه به‌دلیل هدفهای (به‌نظر او) نادرستی که تعقیب کرده‌اند و خواسته‌اند به‌فلان دگرگونی اجتماعی یا اقتصادی برسند.

مسأله این نبود که آرنت سوسیالیسم را رد می‌کرد؛ این بود که او مقولهٔ «سوسیال» [یا امر اجتماعی] را اصولاً مردود می‌دانست و یادآور می‌شد که مفهوم «جامعه» اساساً به‌یونانیان باستان شناخته نبود و آنان فقط میان دو چیز فرق می‌گذاشتند: یکی همگانی، یعنی همان polis [مدینه یا دولتشهر]، و دیگری

---

۱. هانا آرنت، خشونت، ترجمهٔ عزت‌الله فولادوند. تهران، انتشارات خوارزمی، ۱۳۵۹، صص ۱۰۰ــ۹۹. (مترجم)

خصوصی، یعنی منزل[۱]. آرنت می‌گفت آنچه امروز «جامعه» نامیده می‌شود اساساً بخشی از قلمرو همگانی نیست؛ همان منزل است منتها به‌مقیاس بزرگتر؛ و سوسیالیسم [یا مرام اجتماعی] دلمشغولی به‌امور اقتصادی و مادی و خانگی و متعلق به‌قلمرو طبیعت و ضرورت است، نه دلنگرانی از امور براستی همگانی و سیاسی. بنابراین، او هیچ‌یک از انقلابهای دارای هدفهای اجتماعی را از زمان انقلاب کبیر فرانسه نهضت سیاسی نمی‌دانست و حتی سزاوار نام «انقلاب» نمی‌شمرد. تنها نوع حقیقی انقلاب، به‌نظر هانا آرنت، انقلابی بود که هدف آن تأسیس آزادی باشد. پس فقط رویدادهایی از قبیل وقایع ۷۶ـ۱۷۷۵ امریکا [در مبارزه برای کسب استقلال از بریتانیا] و قیام ۱۸۷۱ کمون پاریس و قیام ۱۹۵۶ مجارستان [بر ضد نیروهای شوروی] انقلاب به‌معنای حقیقی به‌شمار می‌رفت.



آیا می‌توان هانا آرنت را از نظریه‌پردازانی به‌حساب آورد که خواستار حذف حریم خصوصی[۲] بوده‌اند؟ مسلماً وسوسه‌ای در این جهت وجود دارد. با توجه به‌اهمیتی که او به‌امور همگانی می‌داد و عمل همگانی را ارزشمندترین شکل فعالیت بشری می‌شناخت و می‌گفت آزادی را تنها در عمل همگانی می‌توان تجربه کرد؛ با توجه به‌یادآوری او که با لحن تحسین و تصویب متذکر می‌شد یونانیان قدیم قلمرو همگانی را بمراتب بالاتر از حوزهٔ منزل می‌دانستند؛ و با توجه به‌تأکید او بر بستگی لغوی دو واژهٔ «حریم» و «محرومیت[۳]» ــ به‌نظر می‌رسد هانا آرنت با کسانی که حریم خصوصی را بیمقدار می‌شمارند همداستان باشد. حتی گفته شده است که در نوشته‌های وی «حریم خصوصی» به‌معنای تذلیلی به‌کار می‌رود. البته گاهی چنین هست، اما نه همیشه. دست‌کم در یک فصل از کتاب وضع بشر، آرنت حتی از نیاز به‌دفاع از حریم خصوصی در جهان امروز سخن می‌گوید و می‌نویسد:

---

۱. حکمای مشّاء مانند ابن‌سینا نیز که در بخش‌بندی حکمت پیرو ارسطو بودند، حکمت عملی را به‌سه قسم تقسیم می‌کردند: اخلاق و تدبیر منزل و سیاست (یا تدبیر شهر). تدبیر منزل ترجمهٔ دقیق اصطلاح یونانی oikonomia است، مرکب از oikos (= منزل) و nemein (= تدبیر یا مدیریت). واژهٔ امروزی economy (اقتصاد) از همین ریشه می‌آید. بنابراین، دست‌کم از حیث تاریخی و ریشهٔ لغت حق با آرنت است، هرچند از جهات دیگر ممکن است در رأی او اختلاف کرد. (مترجم)

2. privacy

3. privation

«بزرگترین خطری که حریم خصوصی را تهدید می‌کند، الغاء مالکیت خصوصی است به‌معنای مکان ملموسی متعلق به‌خود شخص، نه برچیدن بساط ثروت خصوصی.» دلیل این امر را او نیاز مبرم ما به‌اموال شخصی خویش می‌داند و به«جای مطمئنی که در آن از چشم دنیای همگانی عوام پنهان بمانیم»، و سپس می‌افزاید:

زندگیی که یکسره در ملأ عام و در حضور دیگران سپری شود، زندگیی سطحی است، زیراگرچه پیوسته در معرض دید است، از این کیفیت محروم می‌شود که از پی و بنیادی نامریی ببالد و برخیزد ـــ بنیادی که اگر بناست به‌معنایی بسیار واقعی و غیرذهنی ژرفای آن از دست نرود، باید پنهان بماند. تنها ضامن مؤثر پنهان ماندن آنچه باید نهفته باشد، ملک خصوصی است، به‌معنای جایی متعلق به‌خویش که بتوان در آن پنهان شد.

مطالبی که نقل شد برای نشان دادن این نکته کفایت می‌کند که هانا آرنت در عین اینکه نظریه‌پردازی بود قائل به‌ارزش فوق‌العاده برای امور همگانی، نباید متفکری پنداشته شود مخالف با حریم خصوصی. در واقع، فرقی که او میان امور همگانی و امور اجتماعی می‌گذارد به‌ما در تشخیص این نکته کمک می‌کند که بسیاری از خطرهای متوجه حریم خصوصی، امروز از ناحیهٔ جامعه سرچشمه می‌گیرد. دشمن حقیقی حریم خصوصی در جهان امروز «نظریه‌پرداز اجتماعی» است که حاضر به‌پذیرفتن تصور ارسطو نیست که آدمی را جانوری سیاسی [یا مدنی][1] می‌دانست. نظریه‌پرداز اجتماعی انسان را جانوری اجتماعی[2] معرفی می‌کند و هدفش «رهانیدن» فرد از حریم خصوصی او و غوطه‌ورساختنش در جامعه یا جماعت یا شکلهای دیگر خانواده منتها به‌مقیاس بزرگتر است. سیاست در نظر هانا آرنت عالیترین نوع فعالیت بشری است دقیقاً به‌دلیل اینکه آدمی جانوری اجتماعی نیست.

بعید می‌نماید که آزادی به‌معنای والایی که آرنت در نظر داشت، جز در موارد نادر یافت شود. در یونان و روم باستان، دست‌کم در جاهای انگشت‌شمار و در اوقات کمیاب، شهروندان به‌شیوهٔ مطمح نظر آرنت در سیاست مشارکت می‌کردند و، بنابراین، آزاد بودند. ولی در حکومتهای لیبرال و دموکراتیک و تابع قوانین اساسی و انتخابی که جهان امروزی غرب بدانها افتخار می‌کند، کسی نمی‌تواند از

1. political animal
2. social animal

آزادی به‌معنای مطلوب او بهره‌مند شود. سیاست به‌معنای مراد او اصولاً نمی‌تواند در اینگونه نظامها وجود داشته باشد. آرنت به‌این نتیجه گردن نهاده بود و لذا سیاست مبتنی بر مشارکت آحاد مردم ــ و بنابراین، آزادی ــ را فقط در موقعیتهای انقلابی امکان‌پذیر می‌دانست که مانند روسیه در ۱۹۰۵ و ۱۹۱۷ کارگران تشکیل شورا دهند، یا امریکا در ۷۶ــ۱۷۷۵ که شهروندان (یا لااقل شهروندان برجسته) فعالانه در تأسیس حکومت جمهور خلق شرکت جویند. ظاهراً او بر این تصور بود که تنها در اینگونه لحظه‌های قهرمانی، انسان در عصر جدید مزهٔ آزادی را چشیده یا به‌تجربه آموخته است که سیاست واقعاً چیست.

آرنت مقداری نیز در مطبوعات مطلب نوشت که جالب‌ترین آن، گزارش محاکمهٔ [جنایتکار نازی آدولف آیشمان] زیر عنوان آیشمان در اورشلیم[1] (۱۹۶۳) بود و سبب رنجش شدید بسیاری از خوانندگان شد، از جمله کسانی که به‌بیانات بظاهر ضدونقیض او عادت داشتند. قهرمان‌طلبی او سبب می‌شد که سخت به‌افراد متوسط، ولو قربانیان هیتلر، به‌دیدهٔ تحقیر بنگرد. آراء او دربارهٔ مشکلات سیاسی جاری همیشه بآسانی قابل درک نبود. پافشاری‌اش بر فرق بین قلمرو همگانی و حوزهٔ اقتصاد (یا «منزل») یک بار او را به‌موضعی راند که حتی با جدا کردن مدرسه‌های سفیدپوستان از سیاهپوستان موافقت کند. اما، از سوی دیگر، اعتقادش به‌اینکه سیاست را تنها می‌توان در موقعیتهای انقلابی به‌تجربه درک کرد، او را به‌موافقت با برخی از خیالبافیهای جنبش چپ نو سوق داد در این خصوص که «جبهه‌های آزادی‌بخش» تحت تسلط کمونیستها می‌توانند دامنهٔ آزادیهای آدمیان را گسترش دهند. از آثار تحقیقی و علمی او چنین برمی‌آمد که نویسنده به‌یکی از اقسام محافظه‌کاران تعلق دارد؛ اما مطالبی که هانا آرنت در مقام روزنامه‌نگار می‌نوشت کاملاً روشن می‌کرد که او در عالم اندیشه آمیزه‌ای یگانه از گرایشهای ارتجاعی و انقلابی است و مطلقاً در هیچ رده‌ای نمی‌گنجد.

1. *Eichmann in Jerusalem.*

هانا آرنت

روزا لوکزامبورگ*
۱۸۷۱ـ۱۹۱۹

۱

زندگینامهٔ کامل به‌سبک انگلیسی یکی از پسندیده‌ترین انواع تاریخنگاری است. اینگونه زندگینامه، طولانی است و حاشیه‌های فراوان دارد و بیدریغ در آن از منابع مختلف مستقیماً نقل مطلب شده است و معمولاً در دو جلد بزرگ چاپ می‌شود و تقریباً از هر اثر تاریخی برجسته‌ای حاوی اطلاعات بیشتر و دل‌انگیزتری دربارهٔ دورهٔ مورد بحث است. در چنین زندگینامه‌ها، برخلاف زندگینامه‌های دیگر، تاریخ زمینهٔ اجتناب‌ناپذیر دوران حیات فلان شخصیت مشهور تلقی نمی‌شود. شیوهٔ بحث طوری است که گویی نور بی‌رنگ دوره‌ای از تاریخ از نقطه‌ای به‌درون تابانده می‌شود و در نتیجهٔ گذر از منشور بلورین شخصیتی بزرگ، انکسار پیدا می‌کند و طیف نورانی حاصل از آن، زندگی آن شخص و جهان را با هم وحدت می‌دهد. اینگونه زندگینامه، شاید به‌همین دلیل، به‌صورت قالب مقبول و معمول برای

---

* این مقاله، ترجمهٔ نوشتهٔ زیر است:

Hannah Arendt, «Rosa Luxembourg, 1871–1919» in *Men in Dark Times*, Harcourt, Brace & World, New York, 1968, pp. 33–56.

دو نکته در مورد این مقاله شایان ذکر است. یکی اینکه تاریخ تولد صحیح روزا لوکزامبورگ ۱۸۷۰ است نه چنانکه به‌اشتباه در این مقاله آمده است ۱۸۷۱. دیگر اینکه تلفظ درست نام وی «لوکسمبورک» است؛ اما چون «لوکزامبورگ» همیشه در فارسی متداول بوده است، ضبط اخیر را بکار بردیم. حواشی همه از مترجم است مگر آنچه مربوط بمآخذ است یا خلاف آن تصریح شده باشد. آن دسته از حواشی نویسنده که جنبهٔ توضیحی (نه کتابشناسی) داشته، در متن ترجمه در پرانتز آمده است. (مترجم)

نگاشتن سرگذشت سیاستمداران بزرگ درآمده است، اما تاکنون چندان شایستگی و تناسبی برای شرح حال کسانی پیدا نکرده است که سوانح زندگی خودشان بیشتر جلب توجه می‌کند یا هنرمندان و نویسندگان و عموماً مردان و زنانی که نبوغشان آنان را ناگزیر از فاصله گرفتن از دنیا می‌کرده است و قدر و اهمیتشان عمدتاً از کارهایشان و آثاری که به‌سرمایهٔ بشر افزوده‌اند سرچشمه می‌گرفته است، نه از نقشی که در این جهان ایفا کرده‌اند. (یکی از محدودیتهای دیگر این سبک زندگینامه‌نگاری در سالهای اخیر آشکار شده است. هیتلر و استالین به‌سبب اهمیتشان در تاریخ معاصر، بی‌آنکه استحقاق داشته باشند، به‌این افتخار رسیده‌اند که زندگینامه‌های کامل از آنان نوشته شود. صرف‌نظر از اینکه آلن بولاک[1] و آیزاک دویچر[2] در زندگینامه‌هایی که بترتیب از هیتلر و استالین نوشته‌اند، چقدر با دقت و امانت از نکات فنی مربوط به‌این سبک زندگینامه‌نویسی پیروی کرده باشند، اینکه کسی بخواهد به‌تاریخ با توجه به‌این دو شخص ناشخص بنگرد، حاصلی جز این نخواهد داشت که به‌آنان با قلب حقیقت آبرو بدهد و رویدادها را حتی بیشتر تحریف کند. اگر بخواهیم افراد و رویدادها را به‌نسبت درست با یکدیگر ببینیم، هنوز باید به‌دو زندگینامه‌ای که کنراد هایدن[3] و بوریس سووارین[4] بترتیب از هیتلر و استالین نوشته‌اند مراجعه کنیم، ولو در آنها از منابع و مآخذ بسیار کمتری استفاده شده باشد و نقایصی از جهت ذکر واقعیات دیده شود.)

اینکه جی. پی. نِتل زندگانی روزا لوکزامبورگ را موضوع زندگینامه‌ای به‌این سبک قرار داده[5] که بظاهر تنها به‌درد نگاشتن شرح حال سیاستمداران و سایر دنیاداران می‌خورد، کاری نبوغ‌آمیز بوده است. روزا لوکزامبورگ بیقین از این قبیل افراد نبود. او حتی در دنیای سوسیالیسم اروپایی چهره‌ای در حاشیه بود که به‌رغم بعضی لحظه‌های نسبتاً زودگذر شکوه و درخشش، تأثیر و نفوذش در کردار و

1. Alan Bullock
2. Isaac Deutscher
3. Konrad Heiden
4. Boris Souvarine
5. J. P. Nettl, *Rosa Luxembourg*, 2 vols., Oxford University Press, 1966.

خوانندگان را متوجه می‌کنیم که مقالهٔ فعلی نقدی است که هانا آرنت در ۱۹۶۶ در نیویورک ری‌ویو آو بوکز بر کتاب نتل نوشته است. (مترجم)

نوشتار به‌پای معاصرانش پلخانف و تروتسکی و لنین و ببل[۱] و کاوتسکی[۲] و ژورس[۳] و میلران[۴] نمی‌رسید. اگر کامیابی در دنیا شرط قبلی موفقیت در این سبک زندگینامه‌نگاری باشد، پس چگونه آقای نتل در نگاشتن شرح حال زنی توفیق پیدا کرده است که در عنفوان جوانی از زادبوم خویش لهستان به‌درون حزب سوسیال دموکرات آلمان کشانیده شد و در تاریخ سوسیالیسم لهستان (که تاکنون از آن غفلت شده و ناشناخته مانده است) پیوسته نقشی کلیدی ایفا کرد و نزدیک بیست سال بی‌آنکه مقامش هرگز به‌رسمیت شناخته شده باشد، مناقشه‌برانگیزترین و درک‌نشده‌ترین شخصیت نهضت چپ آلمان بود؟ به‌این جهت چنین پرسشی می‌کنیم که چیزی که از روزا لوکزامبورگ حتی در دنیای فعالیتهای انقلابی خودش، چه در زمان حیات و چه هنگام مرگ و چه پس از مرگ، دریغ شد، دقیقاً موفقیت بود. آیا می‌توان گفت که شکست همهٔ تلاشهای او از این جهت که مقامش هرگز رسماً مورد تأئید قرار نگرفت، به‌نحوی از انحا با شکست غم‌انگیز انقلابها در قرن حاضر مرتبط بوده است؟ آیا اگر از پشت منشور بلورین زندگی و کارهای او بنگریم، تاریخ طور دیگری به‌نظر خواهد رسید؟

به‌هر تقدیر، من کتاب دیگری سراغ ندارم که این دورهٔ حساس سوسیالیسم در اروپا را بهتر از این کتاب روشن کرده باشد: منظور دوره‌ای است از واپسین دهه‌های قرن نوزدهم تا آن روز سرنوشت‌ساز در ژانویهٔ ۱۹۱۹ که روزا لوکزامبورگ و کارل لیب کنشت[۵]، دو رهبر جمعیت اسپارتاکوس (Spartakusbund)، یعنی پیشقراول حزب کمونیست آلمان، در برابر دیدگان و شاید با همدستی و رضایت ضمنی رژیم سوسیالیستی مصدر کار در آن ایام، عمداً به‌قتل رسیدند. قاتلان عضو سازمانی شبه‌نظامی و دارای تمایلات افراطی ناسیونالیستی و رسماً غیرقانونی به‌نام

---

۱. A. Bebel (۱۹۱۳ــ۱۸۴۰). رهبر سوسیالیست آلمانی. (مترجم)
۲. K. Kautsky (۱۹۳۸ــ۱۸۵۴). سوسیالیست آلمانی که بعدها با بلشویسم و انقلاب روسیه مخالفت کرد و از پیوستن به‌حزب کمونیست آلمان سر باز زد و لنین او را مرتد خواند. (مترجم)
۳. J. Jaurès (۱۹۱۴ــ۱۸۵۹). سوسیالیست فرانسوی. (مترجم)
۴. A. Millerand (۱۹۴۳ــ۱۸۵۹). سوسیالیست فرانسوی که به‌مقام نخست‌وزیری و ریاست جمهوری فرانسه نیز رسید. (مترجم)
۵. K. Liebknecht (۱۹۱۹ــ۱۸۷۱). رهبر سوسیالیست آلمانی. (مترجم)

فرای‌کور (Freikorps) بودند که پس از چندی، بااستعدادترین آدمکشان هیتلری از میان اعضای آن دستچین شدند. سروان پابست[1]، یکی از مشارکان در قتل و آخرین فردی از آن میان که هنوز زنده است، اخیراً تأئید کرده است که حکومت در آن روزها عملاً در دست افراد فرای‌کور بود، زیرا آنان از «پشتیبانی کامل نوسکه[2]» بهره می‌بردند که متخصص دفاع ملی سوسیالیستها و متصدی امور نظامی بود. حکومت [آلمان غربی] (که از این جهت نیز مانند سایر جهات، نهایت اشتیاق را به‌احیای ویژگیهای شوم جمهوری وایمار نشان می‌دهد) گفته است که اگر فرای‌کور نبود، مسکو سراسر آلمان را پس از جنگ جهانی اول در امپراتوری سرخ فرو برده بود و قتل لیب کنشت و لوکزامبورگ عملی کاملاً قانونی و «اعدامی برطبق قانون حکومت نظامی» بود[3]. این گفته حتی از آنچه جمهوری وایمار بدان تظاهر می‌کرد بمراتب جلوتر می‌رود، زیرا آن جمهوری هرگز علناً اذعان نداشت که فرای‌کور یکی از بازوان حکومت است و قاتلان را به «کیفر» رسانید، گواینکه سربازی به‌نام رونگه[4] را (که در راهروهای هتل ادن[5] ضربه‌ای به‌سر روزا لوکزامبورگ زده بود) به‌جرم «شروع به‌قتل غیرعمد» به‌دو سال و دو هفته زندان محکوم کرد و سروانی به‌نام فوگل[6] را به‌جرم «کوتاهی از گزارش وجود جسد و از بین بردن آن به‌طریق غیرقانونی» به‌چهار ماه حبس، و این همان کسی بود که وقتی در اتومبیل گلوله‌ای به‌سر روزا زدند و جسدش را در کانال لاند‌ـور[7] انداختند، در مقام افسر فرمانده انجام وظیفه می‌کرد. در جریان محاکمه، عکسی به‌عنوان دلیل به‌دادگاه آوردند که نشان می‌داد رونگه و همقطارانش روز بعد در همان هتل، قتل را جشن گرفته‌اند. متهم از دیدن عکس، سخت به‌خنده و نشاط آمد، به‌طوری که رئیس دادگاه خطاب به‌او گفت: «متهم، رونگه، مواظب رفتار خود باشید. این موضوع خنده ندارد.» چهل و پنج سال بعد در یکی از محاکمات مربوط به‌فجایع اردوگاه مرگ آشویتس[8] که در شهر فرانکفورت جریان داشت، صحنه‌ای مشابه روی داد و باز عین همان الفاظ بکار رفت.

---

1. Pabst
2. Noske
3. *Bulletin des Presse- und Informationsamtes des Bundesregierung*, Feb. 8, 1962, p. 224.
4. Runge
5. Hotel Eden
6. Vogel
7. Landwehr
8. Auschwitz

پس از قتل روزا لوکزامبورگ و کارل لیب کنشت، انقسام جبههٔ چپ در اروپا به‌احزاب سوسیالیست و کمونیست، دیگر قابل رفع و رجوع نبود. «ورطه‌ای که کمونیستها در عالم نظریه پیش خود مجسم می‌کردند... به‌گور تبدیل شد.» بعلاوه، چون این جنایت به‌تشویق و یاری حکومت انجام شده بود، نقطهٔ آغاز رقص مرگ در دورهٔ پس از جنگ جهانی اول قرار گرفت، بدینگونه که آدمکشان دست‌راستی افراطی شروع به کشتن رهبران دست‌چپی افراطی کردند (یعنی هوگوهازه[1] و گوستاف لانداور[2] و لئو یوگیشس[3] و یوجین لوینه[4]) و سپس بسرعت به‌جان میانه‌روها و میانه‌روهای متمایل به‌راست افتادند (یعنی والتر راتناو[5] و ماتیاس ارتسبرگر[6] که هنگامی که به‌قتل رسیدند، هر دو از اعضای دولت بودند). بدین ترتیب، مرگ روزا لوکزامبورگ به‌صورت حد فاصل دو دورهٔ متمایز در آلمان درآمد و به‌نقطه‌ای برای جناح چپ در آن کشور مبدل شد که دیگر راه بازگشت از آن وجود نداشت. همهٔ کسانی که به‌دلیل سرخوردگی از حزب سوسیالیست، به‌کمونیستها روی آورده بودند از مشاهدهٔ انحطاط اخلاقی سریع و ازهم‌پاشیدگی سیاسی حزب کمونیست حتی سرخورده‌تر از پیش شدند، ولی احساس می‌کردند بازگشتشان به‌صفوف سوسیالیستها به‌معنای چشم‌پوشی از قتل روزا خواهد بود. به‌این قبیل واکنشهای شخصی کمتر در محضر عام اذعان می‌شود، اما معمای بزرگ تاریخ از همین‌گونه قطعه‌های کوچک مرقع‌مانند درست می‌شود که هریک بموقع سر جای خود قرار می‌گیرد. افسانه‌ای که هنوز دیری نگذشته در اطراف نام روزا لوکزامبورگ بوجود آمد از همین قطعه‌های کوچک درست شد. افسانه‌ها نیز حقیقتی خاص خود دارند؛ ولی البته حق کاملاً با آقای نتل است که نخواسته به‌اسطورهٔ روزا توجه کند. همین‌قدر که او کوشیده حیات تاریخی را به‌روزا بازگرداند، در حد خود کاری دشوار بوده است.

بزودی پس از مرگ او ـ پس از اینکه چپگرایان از هر سنخی به‌این نتیجه رسیدند که او همیشه «اشتباه می‌کرده است» ـ (کمااینکه آخرین فرد از افراد این

1. Hugo Haase
2. Gustav Landauer
3. Leo Jogiches
4. Eugene Leviné
5. Walther Rathenau
6. Matthias Erzberger

ســلسلهٔ دراز، یــعنی جــورج لیشتهایم[1]، در مـجلهٔ انکاتتر او را «مـوردی واقـعاً مأیوس‌کننده» توصیف کرد)ــ تغییری عجیب در شهرت وی روی داد. نامه‌هایی از او در دو مُجلّد کوچک منتشر شد و همین نامه‌های سراسر دارای رنگ شخصی و بهره‌مند از نوعی زیبایی ساده و انسانی و نافذ و غالباً شاعرانه کافی بود که تصویری را که تبلیغگران از «روزای سرخ» خون‌آشام بوجود آورده بودند، دست‌کم جز در محافل بشدت ضد یهود[2] و به‌منتها درجه ارتجاعی، از میان ببرد. اما باز رفته‌رفته افسانه‌ای دیگر شکل گرفت: تصویر احساساتی زنی که مـی‌نشست و پـرندگان را نگاه می‌کرد و به‌گل عشق می‌ورزید و هنگامی که زندان را ترک می‌گفت زندانبانان در حالی که اشک در چشمانشان حلقه زده بود با او بدرود می‌کردند، گویی بدون این زندانی شگفت‌انگیز که به‌هر قیمتی می‌خواست با آنان مانند موجودات انسانی رفتار کند، نمی‌توانستند به‌هستی ادامه دهند. این داستان که در کودکی با امانت برای من نقل شده بود و بعدها به‌تأئید کورت روزنفلد[3]، دوست و وکیل مدافع روزا نیز رسید که مدعی بود به‌چشم خویش شاهد آن بوده است، در کتاب نتل نیامده است. احتمال صحت آن وجود دارد اما خصوصیاتی در آن هست کـه آدمـی را در تـنگنا می‌گذارد و خوشبختانه با داستان دیگری که این‌بار در کتاب نـتل نـقل شـده است خنثی می‌شود. داستان از این قرار است که در ۱۹۰۷ روزا و دوستش، کلارا زتکین[4] (که بعدها به«بزرگ‌زن سالخورده» کمونیسم آلمان معروف شد) روزی به‌قدم زدن می‌روند و حساب وقت از دستشان درمی‌رود و دیر به‌سر وعده‌ای می‌رسند که با ببل داشته‌اند. ببل می‌گوید ترسیدم گم شده باشید، و آن‌وقت است که روزا پیشنهاد می‌کند پس از مرگ ما دو زن بر سنگ مزارمان بنویسید: «آرامگاه ابدی آخرین مردان سوسیال دموکراسی آلمان». هفت سال بعد، در فوریه ۱۹۱۴، روزا در سـخنانی در دادگاه جنایی خطاب به‌قضاتی که او را به‌جرم «تحریک» تودهٔ مردم بـه‌سرپیچی از اوامر دولت در صورت وقوع جنگ محاکمه می‌کردند، فرصتی برای اثبات حقیقت آن شوخی تلخ بدست آورد. (و فراموش نشود که این همان زنی بود که «هـمیشه اشتباه می‌کرد» و پنج ماه پیش از شروع جنگ جهانی اول، در زمانی که کمتر کـسی از

1. George Lichtheim
2. anti-Semitic
3. Kurt Rosenfeld
4. Clara Zetkin

افراد «فکور و جدی» وقوع جنگ را محتمل می‌دانست، به‌این جرم محاکمه می‌شد). «مردانگی» بیانات روزا در دادگاه، در تاریخ سوسیالیسم آلمان بی‌نظیر است و آقای نتل با حسن تشخیص سراسر آن‌را چاپ کرده است.

پیش از اینکه افسانهٔ روزا به‌حسرت ایام گذشتهٔ نهضت مبدل شود ــ ایامی که هنوز دلها به‌امید می‌تپید و یک گام بیشتر با انقلاب فاصله نبود و، از همه مهمتر، هنوز شور ایمان به‌توان توده‌ها و راستی و درستی رهبران سوسیالیست و کمونیست از دست نرفته بود ــ چندسالی می‌بایست بگذرد و فاجعه‌ای چند روی دهد. اینکه آن افسانهٔ مبهم و آشفته که تقریباً هیچ‌یک از جزئیات آن درست نیست، در سراسر جهان منتشر شد و هرجا جنبشی بمنام «چپ نو[1]» پدید آمد آن افسانه نیز زندگی از سر گرفت، خود گویای بسیاری چیزها نه‌تنها دربارهٔ شخص روزا لوکزامبورگ، بلکه همچنین در باب صفات و خصوصیات نسل پیشین چپگرایان است. این تصویر خوش‌آب و رنگ از روزا همچنان برجای مانده است، اما در جوار آن، اقوال قالبی دیگری نیز همچنان دهان به‌دهان می‌گردد که او را «ضعیفه‌ای کژتاب» و «رمانتیک» معرفی می‌کند که نه «واقع‌بین» بود و نه علم سرش می‌شد (البته درست است که او هرگز با روزگار همگام نبود) و آثار او، بویژه کتاب گرانقدرش دربارهٔ امپریالیسم (انباشت سرمایه، چاپ ۱۹۱۳)، همواره با بی‌اعتنایی روبرو بود. افراد هر نهضت «چپ نو»، همینکه لحظهٔ تبدیل نهضت به«چپ کهنه» فرارسیده (یعنی معمولاً هنگامی که اعضا پا به‌چهل‌سالگی گذاشته‌اند)، بی‌درنگ اشتیاقی را که پیشتر به‌روزا لوکزامبورگ نشان می‌داده‌اند همراه با رؤیاها و آرزوهای جوانی به‌خاک سپرده‌اند و چون معمولاً حتی زحمت خواندن نوشته‌های او را به‌خود نداده‌اند تا چه رسد به‌فهمیدن آنچه او گفته است، بی‌هیچ دردسری با نگاه عاقل اندر سفیه و عباراتی حاکی از بی‌دانشی و بی‌فرهنگی، او را کنار گذاشته‌اند. بنابراین، «لوکزامبورژیسم» ــ عنوانی که پادوهای حزبی پس از مرگ روزا برای کوبیدن مخالفان جعل کردند ــ هرگز حتی به‌این افتخار نائل نیامد که «خیانت» تلقی و محکوم شود و همواره نوعی بیماری کودکانهٔ بی‌آزار معرفی شد.

---

1. New Left

از آنچه روزا لوکزامبورگ گفت و نوشت هیچ چیز برجای نماند مگر انتقادهای شگفت‌انگیز و درست او از سیاستبازیهای بلشویکی در نخستین مراحل انقلاب روسیه، و آن هم به‌این دلیل که کسانی که از «خدای شکست‌خوردهٔ» خویش ناامید شده بودند، از آن انتقادها به‌عنوان سلاحی دستیاب اما بکلی نابِزا بر ضد استالین استفاده می‌کردند. (منتقدی که کتاب نتل را در هفته‌نامهٔ ادبی تایمز بررسی کرده است، می‌نویسد: «استفاده از نام و نوشته‌های روزا همچون موشکی در جنگ سرد، کاری زشت و نکوهیده است.») نه ستایشگران نوپدید روزا وجه مشترکی با او داشتند و نه نکوهشگرانش. او از شمّ حساسی نسبت به‌اختلافات تئوریک و نیروی داوری خطاناپذیری در مورد افراد و سلیقه‌هایی در رد و قبول امور برخوردار بود که اگر زنده مانده بود امکان نداشت لنین و استالین را در همهٔ شرایط به‌یک چوب براند، و صرف‌نظر از اینکه اصولاً هرگز «مؤمن مکتبی» نبود، از سیاست هرگز به‌جای دیانت استفاده نکرد و، به‌نوشتهٔ آقای نتل، همیشه مراقب بود که دین را به‌جای روحانیان هدف حمله قرار ندهد. مختصر اینکه «انقلاب همانقدر که نزد لنین عزیز و واقعی بود، در چشم او هم بود»، با این تفاوت که او نه انقلاب را بی‌چون و چرا و صرفاً بر اساس ایمان قبول داشت و نه مارکسیسم را. لنین اساساً مرد عمل بود و به‌هرحال وارد سیاست می‌شد؛ اما روزا با آن ارزیابی نیمه‌جدی از خودش که می‌گفت من برای این به‌دنیا آمده‌ام که «غاز بچرانم»، اگر وضع دنیا حس عدالت‌خواهی و آزادی‌طلبی او را جریحه‌دار نکرده بود، ممکن بود به‌جای سیاست، غرق در گیاه‌شناسی یا جانورشناسی یا تاریخ یا اقتصاد یا ریاضیات شود.

این گفته البته به‌معنای تصدیق به‌این است که روزا نه‌تنها مارکسیستی مکتبی یا سخت‌کیش نبود، بلکه حتی آنقدر سخت‌کیش نبود که بشود بدون تردید او را مارکسیست دانست. آقای نتل درست می‌گوید که، به‌عقیدهٔ روزا، تنها حسن بزرگ مارکس این بود که «بهتر از دیگران واقعیت را تفسیر می‌کرد»، و اگر او تعهدی شخصی [نسبت به‌مارکسیسم] احساس می‌کرد، نمی‌نوشت: «من اکنون دیگر از جلد اول سرمایه که آنهمه مورد ستایش است، به‌دلیل تزئینات پرآب و تاب آن به‌سبک هگل، وحشتزده و بیزارم» (نامهٔ مورخ ۸ مارس ۱۹۱۷ به‌هانس دیفنباخ[1]).

---

1. *Briefe an Freunde*, Zürich, 1950.

آنچه به‌نظر روزا لوکزامبورگ بیش از هرچیز دیگر و حتی بیش از انقلاب اهمیت داشت، واقعیت با همهٔ جنبه‌های اعجاب‌آور و هراس‌انگیز آن بود. دگراندیشی و دوری او از سخت کیشی، کاملاً معصومانه و فارغ از مخالفت و نزاع بود. «به‌دوستانش سفارش می‌کرد مارکس را بخوانند به‌دلیل 'جرأت و جسارت او در اندیشیدن و امتناع او از پذیرفتن هیچ چیزی بدون برهان'، نه به‌دلیل ارزش استنتاجهای او. خطاهای مارکس... بدیهی بود... به‌همین جهت [روزا] هرگز زحمت نقد و سنجش مفصل [اندیشه‌های] او را بر خود هموار نکرد.»

این معنا هیچ جا واضحتر از کتاب انباشت سرمایه به‌چشم نمی‌خورد. هیچ‌کس مانند فرانتس مرینگ[۱] آنقدر آزاد از تعصب نبود که در وصف این کتاب بگوید دستاوردی است «براستی باشکوه و مفتون‌کننده و از هنگام مرگ مارکس تاکنون، بیمانند[۲].» تز اصلی این «اثر عجیب و نبوغ‌آمیز»، ساده است. چون سرمایه‌داری هیچ نشانه‌ای بروز نمی‌داد که «زیر بار گران تضادهای اقتصادی» سقوط کند، روزا در پی یافتن علتی خارجی برای تبیین ادامهٔ هستی و رشد آن برآمد و سرانجام چنین علتی را در نظریهٔ معروف به‌«شخص ثالث» پیدا کرد، یعنی در این واقعیت که رشد، صرفاً معلول قوانین فطری حاکم بر شیوهٔ تولید سرمایه‌داری نیست، بلکه پیامد ادامهٔ وجود بخشهای ماقبل سرمایه‌داری در کشورهایی است که سرمایه‌داری آنها را تسخیر و داخل حوزهٔ نفوذ خود می‌کند. روزا لوکزامبورگ معتقد بود که همینکه این جریان سراسر کشوری را دربر بگیرد، سرمایه‌داران بناچار چشم به‌دیگر بخشهای جهان، یعنی سرزمینهای هنوز در وضع ماقبل سرمایه‌داری، می‌دوزند تا آنها را نیز وارد جریان انباشت سرمایه کنند که خود از هرچه بیرون از آن است تغذیه می‌کند. به‌بیان دیگر، «انباشت آغازین سرمایه» که مارکس از آن سخن می‌گوید، برخلاف «گناه آغازین» [آدم و حوّا]، رویدادی یگانه و عملی منحصر بفرد نبوده است که، به‌موجب آن، اول جریان سلب مالکیت به‌دست بورژوازی نوپا آغاز شود و بعد در پی آن، فرایند انباشت به‌تبع «جبر آهنین» قانون ذاتی خود به‌حرکت درآید تا به‌فروپاشی نهایی بینجامد. برعکس، سلب مالکیت می‌بایست بارها تکرار شود تا

---

۱. F. Mehring (۱۸۴۶ـ۱۹۱۹). سوسیالیست آلمانی و از اعضای جمعیت اسپارتاکوس. (مترجم)
2. Ibid., p. 84.

نظام را در حرکت نگهدارد. پس سرمایه‌داری نظام بسته‌ای نیست که خودبخود تضاد بوجود بیاورد و «آبستن انقلاب» باشد. سرمایه‌داری از عوامل خارجی تغذیه می‌کند، و سقوط آن به‌خودی‌خود، اگر اساساً صورت بگیرد، فقط هنگامی به‌وقوع خواهد پیوست که سراسر زمین به‌تسخیر درآمده و بلعیده شده باشد.

لنین بسرعت دریافت که این شرح، صرف‌نظر از معایب و محاسن آن، ذاتاً غیرمارکسیستی است و با اساس دیالکتیک مارکس و هگل تناقض دارد که می‌گوید هر برنهاده [یا تزی] باید برابرنهاده [یا آنتی‌تز] خود را پدید بیاورد (مانند جامعهٔ بورژوایی که جامعهٔ پرولتری را بوجود می‌آورد)، به‌نحوی که سراسر این جریان همچنان به‌عامل آغازینی که علت اصلی آن بوده مقید بماند. او یادآور شد که، از نظر دیالکتیک مادی [یا ماتریالیستی]، تز روزا لوکزامبورگ که می‌گوید «گسترش تولید مجدد[1] به‌شیوهٔ سرمایه‌داری در درون اقتصادهای بسته امکان‌پذیر نیست و برای ادامهٔ کار باید از اقتصادهای دیگر تغذیه کند... 'خطایی بنیادی' است.» اشکال فقط در این بود که آنچه در نظریهٔ انتزاعی مارکس خطا محسوب می‌شد، شرحی مطابق واقع از حقیقت قضایا بود. شرح دقیق روزا از «شکنجهٔ سیاهان افریقای جنوبی» نیز به‌همین ترتیب آشکارا «غیرمارکسیستی» بود، ولی امروز چه کسی انکار می‌کند که جای آن در کتابی دربارهٔ امپریالیسم است؟

۲

از نظر تاریخی، بزرگترین و بدیعترین دستاورد آقای نتل کشف «گروه همگنان[2]» مرکب از یهودیان لهستانی، و پی بردن به‌بستگی عمرانه و نزدیک و مکتوم روزا لوکزامبورگ به‌جماعتی لهستانی است که زاییدهٔ گروه مذکور بود. این، بدون شک، یکی از سرچشمه‌های بسیار مهم و پرمعنای انقلابها و بویژه روح انقلابی در قرن بیستم است که تاکنون یکسره از آن غفلت شده است. محیط مورد بحث که ارتباط آن به‌قضایا از نظر عامهٔ مردم حتی در دههٔ ۱۹۲۰ بکلی از دست رفته بود، امروز کاملاً رخت بربسته است. هستهٔ اصلی آن از یهودیانی متعلق به‌طبقهٔ متوسط و

1. reproduction 2. peer group

جذب‌شده در جامعه تشکیل می‌شد که از نظر زمینهٔ فرهنگی آلمانی بودند (چنانکه روزا لوکزامبورگ، گوته و موریکه[۱] را از حفظ داشت و از ذوق ادبی کاملی بمراتب برتر از دوستان آلمانی خود بهره می‌برد). اما تربیت و شکل‌گیری سیاسی افراد این جماعت صبغهٔ روسی داشت و میزانها و معیارهایشان در اخلاق، چه در زندگی خصوصی و چه در زندگی اجتماعی، یکتا و مخصوص به‌خودشان بود. اقلیتی بسیار کوچک در شرق اروپا و درصد باز هم ناچیزتری از یهودیان جذب جامعه‌شده در غرب اروپا از اینگونه افراد تشکیل می‌شد که خارج از همهٔ مراتب اجتماعی، اعم از یهودی و غیریهودی، قرار داشتند و، بنابراین، آزاد از هرگونه پیشداوری متعارف بودند و در این انزوای براستی باشکوه، قواعدی ناظر بر عمل شرافتمندانه از خود بوجود آورده بودند که عده‌ای از غیریهودیان را نیز مجذوب کرده بود، مانند یولیان مارخلفسکی[۲]، و فلیکس جرژینسکی[۳] که بعدها به‌بلشویکها پیوستند. درست به‌دلیل این زمینه و سابقهٔ بیهمتا بود که لنین کسی مانند جرژینسکی را به‌سمت نخستین رئیس «چکا[۴]» [یا سازمان پلیس مخفی] منصوب کرد. او امیدوار بود که قدرت، موجب فساد جرژینسکی نشود. مگر خود جرژینسکی التماس نکرده بود که ادارهٔ آموزش و پرورش و رفاه کودکان به‌وی محول شود؟

مناسبات عالی روزا لوکزامبورگ با خانواده و پدر و مادر و برادران و خواهرش بحق مورد تأکید آقای نتل قرار می‌گیرد. هیچ‌یک از اینان کوچکترین تمایلی به‌اعتقادات سوسیالیستی یا فعالیتهای انقلابی نداشت، و با اینهمه وقتی روزا می‌بایست پنهان شود یا در زندان بسر می‌برد، همه آنچه از دستشان برمی‌آمد برای او می‌کردند. این نکته درخور توجه است زیرا بینشی دربارهٔ وضع خانوادگی بیهمتای این جماعت یهودی به‌ما می‌دهد که بدون آن، قادر به‌درک این نکته نخواهیم بود که چگونه چنین موازین و قواعدی در اخلاق نزد «گروه همگنان» پدید آمد. در میان این کسان که تنها به‌یکدیگر به‌چشم برابر می‌نگریستند و تقریباً هیچ‌کس دیگری را مساوی خود نمی‌دانستند، عامل برابری چیزی جز تجربه‌های

۱. E. Mörike (۱۸۰۴–۷۵). شاعر غزل‌سرای آلمانی. (مترجم)

2. Julian Marchlewski

3. Feliks Dzerzhynski

4. Cheka

سادهٔ کودکی نبود. همه کودکی را در جهانی سپری کرده بودند که در آن، احترام متقابل و اعتماد بی‌قید و شرط و انسانیت و تحقیر واقعی و شاید ساده‌دلانهٔ نسبت به‌تمایزات اجتماعی و قومی و نژادی، از مسلمات بود و حاجت به‌اثبات نداشت. قدر مشترک افراد «گروه همگنان» چیزی بود که شاید فقط نام ذوق اخلاقی[1] برازندهٔ آن باشد و این با «اصول اخلاقی» از زمین تا آسمان فرق دارد. اصالت و صحت اخلاقیات افراد گروه از این سرچشمه می‌گرفت که جهانی که در آن بزرگ شده بودند هنوز از هم نگسیخته بود و همین، «اعتماد بنفسی کمیاب» به‌ایشان می‌داد که به‌نظر دنیایی که بعداً وارد آن شدند سخت پریشان‌کننده بود و دیگران آنرا حمل بر خودپسندی و کبر و نخوت می‌کردند و از آن بجان می‌رنجیدند. این محیط و نه حزب [سوسیال دموکرات] آلمان، خانهٔ روزا لوکزامبورگ بود و خانهٔ او باقی ماند. خانه را تنها تا حدی ممکن بود جابجا کرد، و چون عمدتاً خانه‌ای یهودی بود، با هیچ «سرزمین پدری» یا میهنی یکسان از کار درنمی‌آمد.

حزب این گروه عمدتاً یهودی، SDKPiL («سوسیال دموکراسی کشور پادشاهی لهستان و لیتوانی») نام داشت که سابقاً SDPK («سوسیال دموکراسی کشور پادشاهی لهستان») خوانده می‌شد و به‌دلیل موضع PPS («حزب سوسیالیست لهستان») به‌طرفداری از استقلال کشور مذکور، از آن انشعاب کرده بود و این نکته خود بسیار پرمعناست. (نامدارترین و موفقترین فرزند PPS، پیلسودسکی[2]، دیکتاتور فاشیست لهستان پس از جنگ جهانی اول بود). افراد گروه، پس از انشعاب، مدافع سرسخت نوعی انترناسیونالیسم خشک و جزمی شدند. و باز پرمعناتر و جالبتر اینکه مسألهٔ ملی تنها موضوعی است که می‌شود روزا لوکزامبورگ را در مورد آن به‌خودفریبی و خودداری از رویارویی با واقعیت متهم کرد. انکارپذیر نیست که این امر با یهودی بودن او بی‌ارتباط نبوده است، گواینکه

---

1. moral taste

۲. J. Pilsudski (۱۹۳۵ــ۱۸۶۷). سردار لهستانی. نخست سوسیالیست بود و به‌حکم تزار به‌سیبریه تبعید شد. در جنگ جهانی اول چون نخواست لشکریان لهستان تحت فرماندهی قوای محور باشند، آلمانها او را به‌زندان انداختند. با بلشویکها در ۱۹۲۰ جنگید و شکستی سخت به‌آنان وارد کرد. در سراسر عمر میهن‌پرستی سخت‌کوش بود و وطنش را چند بار نجات داد. اتصاف صفت «فاشیست» به‌او جز تحت تأثیر کمونیستها یا از راه غرض‌ورزی، ممکن نیست. (مترجم)

البته «متأسفانه باطل است» که کسی بخواهد در این موضع ضد ناسیونالیستی او «کیفیت خصوصاً یهودی» سراغ کند. آقای نتل گرچه چیزی را پنهان نمی‌کند، اما مواظب است که از ورود به «مسألهٔ یهود» بپرهیزد، و بدون شک با توجه به سطح نازل بحثها دربارهٔ این موضوع، از این تصمیم او جز به‌ستایش نمی‌توان یاد کرد. متأسفانه این بی‌رغبتی قابل درک او به‌غفلت از پاره‌ای واقعیتهای مهم انجامیده است که بسیار ساده و ابتدایی است، و چون خود روزا لوکزامبورگ هم با وجود آنهمه تیزبینی از آنها غافل مانده، تأسف ما حتی بیشتر برانگیخته می‌شود.

نخستین واقعیت همان‌چیزی است که، تا جایی که می‌دانم، فقط نیچه به‌آن اشاره کرده است و آن اینکه موقعیت و عملکرد یهودیان اروپا مقدر کرده بود که ایشان «اروپایی اصیل» به‌معنای کامل کلمه بشوند. یهودیان طبقهٔ متوسل اهل پاریس و لندن و برلین و وین و ورشو و مسکو، نه جهان‌وطن بودند و نه مردمی بین‌المللی [یا انترناسیونال]، گواینکه روشنفکرانشان میل داشتند خویشتن را دارای چنین صفتی بدانند. یهودیان مورد بحث اروپایی بودند و این صفت را نمی‌شود به‌هیچ گروه دیگری اطلاق کرد. این امر به‌اعتقاد بستگی نداشت؛ حقیقتی عینی بود. خودفریبی یهودیان جذب‌شده در جامعه عبارت از این بود که معمولاً خود را مانند آلمانیها آلمانی یا مثل فرانسویان فرانسوی می‌دانستند. خودفریبی روشنفکران یهودی در این بود که گرچه اروپا در واقع سرزمین پدری یا میهنشان بود، تصور می‌کردند سرزمین پدری یا میهن ندارند. واقعیت دوم این است که دست‌کم تحصیلکردگان اروپای شرقی چندزبانه بودند، چنانکه خود روزا لوکزامبورگ لهستانی و روسی و آلمانی و فرانسه را روان صحبت می‌کرد و انگلیسی و ایتالیایی را بسیار خوب می‌دانست. بنابراین، چنین افراد هرگز درست به‌اهمیت موانع ناشی از اختلاف زبان پی نبردند و نفهمیدند که چرا شعار «میهن طبقهٔ کارگر نهضت سوسیالیستی است» اینچنین به‌طور فاجعه‌آمیزی برای همان طبقهٔ کارگر نادرست از آب درمی‌آید. ناراحت‌کننده است که چگونه شخص روزا لوکزامبورگ با آن شامهٔ حساس برای درک واقعیت و بیزاری از گفته‌های قالبی و شعارگونه، هرگز حتی نشنید که عیب اصولی آن شعار در چیست. هرچه باشد، سرزمین پدری یا میهن قبل از هرچیز «سرزمین» است. سازمان حتی به‌معنای

مجازی هم کشور نیست. تبدیل بعدی شعار ذکرشده به‌شعار دیگری که «میهن طبقهٔ کارگر روسیهٔ شوروی است»، به‌انترناسیونالیسم خیالی و ناکجاآبادی نسل مورد بحث پایان داد؛ ولی چون روسیه به‌هرحال «سرزمین» است، این دگرگونی بحق بود، ولو حقانیتی مهیب در آن نهفته باشد.

از اینگونه واقعیتها باز هم می‌توان ارائه داد، ولی هنوز بآسانی نمی‌توان مدعی شد که روزا لوکزامبورگ در مورد مسألهٔ ملی کاملاً اشتباه می‌کرده است. آیا هیچ چیزی بوده که بیش از ناسیونالیسم دیوانه‌وار ملازم با انحطاط دولتهای تک‌ملیتی[1] در عصر امپریالیسم، به‌زوال فاجعه‌بار اروپا کمک کرده باشد؟ کسانی که نیچه ایشان را «اروپاییان اصیل» نامید ــ یعنی اقلیتی بسیار محدود حتی در میان یهودیان ــ به‌احتمال قوی تنها کسانی بودند که آیندهٔ مصیبت‌آمیزی را که در پیش بود از قبل حس می‌کردند، گواینکه حتی آنان نیز از سنجش صحیح نیروی عظیم احساسات ناسیونالیستی در یک پیکر سیاسی رو به‌زوال ناتوان بودند.

۳

چیز دیگری که با کشف «گروه همگنان» در لهستان و اهمیت مستمر آن در زندگی خصوصی و اجتماعی روزا لوکزامبورگ بستگی نزدیک دارد، آشکار شدن منابعی به‌دست آقای نتل است که تاکنون در دسترس نبوده و به‌او امکان داده است تا قطعه‌های جداگانهٔ زندگی روزا را ــ یعنی «جریان زیبا و لطیف عشق ورزیدن و زیستن» او را ــ به‌هم وصل کند. اکنون روشن است که ما به‌این جهت تقریباً هیچ چیز دربارهٔ زندگی خصوصی او نمی‌دانیم که وی خود سخت مراقبت می‌کرد و نمی‌گذاشت هیچ‌گونه جنجالی راجع به‌آن برپا شود. این دیگر فقط به‌مسألهٔ کمبود منابع مربوط نمی‌شود. از بخت نیک پاره‌ای مطالب به‌دست آقای نتل افتاده است و او کاملاً حق دارد به‌پیشینیان معدود خود در این راه وقعی نگذارد که مانع کارشان بیش از آنکه عدم دسترس به‌واقعیات باشد، عجزشان از حرکت و تفکر و احساس در سطحی مساوی با کسی بوده که زندگینامهٔ او را می‌نوشته‌اند. چیره‌دستی آقای

1. nation-states

نتل در استفاده از مواد و مصالحی که در اختیار داشته براستی اعجاب‌آور است. بحث او فقط توأم با تیزبینی و درک عمیق نیست. تصویری که او از این زن فوق‌العاده رسم کرده، نخستین چهره‌ای است که con amore [با عشق] و با نازک‌بینی و ظرافت بسیار از وی نگاشته شده است. گویی در این کتاب، روزا آخرین دلدادهٔ خویش را یافته است، و شاید به‌این جهت است که انسان می‌خواهد با نویسنده بر سر برخی از داوریهایش به‌نزاع برخیزد.

یکی از اشتباههای مسلم آقای نتل این است که می‌گوید روزا لوکزامبورگ جاه‌طلب و در پی شغل و مقام بود. آیا او تصور می‌کند بیزاری شدید روزا از مقام‌طلبان و شهرت‌جویان حزبی در آلمان که از ورود به‌مجلس ملی آن کشور [رایشستاگ] سر از پا نمی‌شناختند، صرفاً تزویر و ریا بود؟ آیا او معتقد است که کسی که براستی «جاه‌طلب» باشد، می‌تواند آنقدر کریم‌النفس باشد که روزا بود؟ (یکبار در یکی از کنگره‌های بین‌المللی، ژورس به‌پایان خطابه‌ای بلیغ رسید که در آن «شور و هیجان نادرست روزا لوکزامبورگ را به‌باد تمسخر گرفته بود، اما ناگهان معلوم شد که کسی نیست که نطق او را ترجمه کند. روزا بی‌درنگ از جا پرید و سخنرانی تکان‌دهندهٔ ژورس را به‌همان بیان مؤثر و نافذ از فرانسه به‌آلمانی برگرداند.») اگر آقای نتل فرض را بر تقلب و نادرستی و خودفریبی روزا قرار ندهد، چگونه می‌تواند آنچه را می‌گوید با جمله‌ای از یکی از نامه‌های او به‌یوگیشس انطباق دهد که اکنون نقل می‌کنیم؟ روزا می‌نویسد: «من چنان در این آرزوی لعنتی خوشی و خوشبختی بسر می‌برم که حاضرم هر روز به‌سرسختی یک قاطر بر سر سهم روزانه‌ام از خوشی و خوشبختی چانه بزنم.» چیزی که آقای نتل آن‌را با جاه‌طلبی اشتباه می‌گیرد، قدرت فطری خلق و خوی زنی است که خودش به‌خنده می‌گوید من دارای این استعدادم که «یک دشت سرسبز را به‌آتش بکشم». این قدرت او را به‌رغم بی‌رغبتی، به‌صحنهٔ اجتماعی سوق داد و بر او حتی در کارهای صرفاً فکری‌اش چیرگی داشت. آقای نتل بارها بر معیارهای اخلاقی والای «گروه همگنان» تأکید می‌کند، اما بظاهر از فهم این نکته ناتوان است که اموری مانند جاه‌طلبی و مقام‌خواهی و شهرت‌جویی و حتی موفقیت محض [نزد آن گروه] مطلقاً حرام بود.

جنبهٔ دیگری از شخصیت روزا که آقای نتل مورد تأکید قرار می‌دهد ولی ظاهراً نتایج و استلزامات آنرا درک نمی‌کند این است که او بسیار «زن بود و به‌آن آگاهی داشت و می‌نازید». این امر به‌خودی‌خود بعضی بلندپروازیهایی راکه او ممکن بود در غیر این صورت داشته باشد از جهاتی محدود می‌کرد، زیرا آقای نتل چیزی جز آنچه در هر مردی با استعدادها و امکانات روزا طبیعتاً وجود می‌داشت به‌وی نسبت نمی‌دهد. یکی از چیزهای جالب، روی‌گردانی او از نهضت آزادی زنان بود که همهٔ زنان همنسل وی با اعتقادهای سیاسی مشابه بی‌اختیار به‌آن جلب می‌شدند. هیچ بعید نبود که وقتی او با زنان مبارز طرفدار تساوی حق رأی روبرو می‌شد، بخواهد بگوید Vive la petite différence [«زنده باد همان تفاوت کوچک»]. روزا لوکزامبورگ بیگانه ماند زیرا در کشوری که آنرا دوست نمی‌داشت و در حزبی که بزودی از آن بیزار شد همیشه همان یهودی لهستانی باقی ماند و، از این گذشته، زن بود. آقای نتل مرد است و به‌این جهت پیشداوریهایی دارد که باید آنها را به‌او بخشود. پیشداوریهای او چندان مهم نمی‌بود اگر مانع درک صحیح این امر نمی‌شد که لئو یوگیشس از هر جهت که عملاً در نظر بگیریم به‌منزلهٔ شوهر روزا و نخستین و شاید تنها معشوق او بود. آنچه آقای نتل درک نمی‌کند این است که یوگیشس چه نقشی در زندگی وی داشته است. دعوای بشدت جدی آنان بر سر رابطهٔ زودگذری که یوگیشس با زن دیگری پیدا کرد و واکنش آتشین و خشم‌آگین روزا که بینهایت به‌پیچیدگی مسأله افزود، همه نمودار یکی از ویژگیهای آن عصر و محیط است. همین‌طور است عواقب آن ماجرا، یعنی حسادتهای یوگیشس و اینکه روزا سالها او را نبخشید. افراد آن نسل هنوز اعتقاد راسخ داشتند که عشق تنها یکبار در زندگی حلقه به‌در می‌کوبد. اینکه گاهی از به‌جای آوردن تشریفات ازدواج غفلت می‌کردند نباید بخطا حمل بر اعتقادشان به‌بی‌بندوباری جنسی شود. دلایل و شواهدی که آقای نتل ارائه می‌دهد حاکی از آن است که روزا دوستان و دلدادگانی داشت و از این امر خشنود بود، اما نشان نمی‌دهد که هرگز مرد دیگری در زندگی او وجود داشت. به‌نظر من، تهی‌مغزی و بیمزگی است که کسی شایعات حزبی را در خصوص قصد ازدواج روزا با مردی مانند هانس دیفنباخ[1] باور کند که وی همیشه او را Sie [شما]

1. Hans Diefenbach

خطاب می‌کرد و به‌خواب هم نمی‌دید که او را همشأن خود حساب کند. آقای نتل داستان لئو یوگیشس و روزا لوکزامبورگ را «یکی از ماجراهای عشقی بزرگ و تراژیک سوسیالیسم» می‌خواند. لازم نیست بر سر این قضاوت با او نزاع کنیم اگر به‌خاطر داشته باشیم که علت تراژدی نهایی روابط آنان، جنگ و سالهای زندان و انقلاب محکوم به‌شکست آلمان و فرجام خونین آن بود، نه «حسادت کور و ویرانگر».

لئو یوگیشس که آقای نتل او را نیز از فراموشی رهانیده است، یکی از چهره‌های بسیار شایان توجه در میان انقلابگران حرفه‌ای و در عین حال واجد خصوصیات نوعی آنان بود. روزا لوکزامبورگ او را بسیار مرد می‌دانست و این صفت در نظر او دارای اهمیت فراوان بود، کمااینکه گراف وستراپ[1] (رهبر حزب محافظه کار آلمان) را نیز به‌همهٔ سوسیالیستهای سرشناس آن کشور ترجیح می‌داد و می‌گفت «برای اینکه او مرد است.» بسیار کم کسی بود که روزا به‌او احترام بگذارد. نام یوگیشس در صدر کسانی بود که احترام او را جلب می‌کردند. تنها افراد دیگری که نامشان را می‌توان با اطمینان به‌آن فهرست افزود، یکی لنین و دیگری فرانتس مرینگ است. یوگیشس بدون شک مردی اهل عمل و پرشور و حرارت بود که می‌دانست چگونه دست به‌اقدام بزند و چگونه تحمل رنج کند. شباهتهایی به‌لنین داشت و شاید از این جهات قابل مقایسه با او بود، سوای اینکه عاشق گمنامی و تحریکات پنهانی و توطئه و خطر بود و این صفات یقیناً به‌او گیرایی جنسی بیشتری می‌بخشید. خواسته بود مانند لنین شود اما نتوانسته بود. به گفتهٔ روزا در یکی از نامه‌هایش در تصویر زیرکانه و در واقع مهرآمیزی که از یوگیشس ترسیم کرده است، او «بکلی» از نوشتن ناتوان بود. در خطابه و سخنرانی نیز مایه‌ای نداشت. او و لنین، به‌استثنای قریحهٔ سرشار برای سازماندهی و رهبری، در هیچ کار دیگری استعداد نداشتند و، بنابراین، وقتی اقدامی در دست نبود و بیکار می‌ماندند، احساس می‌کردند عاجز و زائدند. این امر در مورد لنین کمتر جلب نظر می‌کند زیرا او هیچ‌گاه بکلی تنها و منزوی نبود؛ اما یوگیشس از همان اوایل با حزب [سوسیال دموکرات] روس بهم زده بود. علت این امر نزاع او با پلخانف بود که در دههٔ ۱۸۹۰

1. Graf Westrap

مرشد تبعیدیان روس در سویس بشمار می‌رفت و به‌این جوانک یهودی مطمئن به‌خود و تازه‌وارد از لهستان به‌چشم «یک نچایف[1] کوچولو» می‌نگریست. در نتیجه، به‌قول روزا لوکزامبورگ، سالهای دراز یوگیشس «یکسره بدون بن و ریشه، به‌زندگی گیاهی ادامه داد» تا اینکه با انقلاب ۱۹۰۵ [روسیه] به‌نخستین فرصت دست یافت و «نه‌تنها در نهضت لهستان، بلکه در نهضت روس نیز به‌مقام رهبری رسید.» (گروه SDKPiL در جریان انقلاب موقعیت برجسته پیدا کرد و در سالهای بعد بتدریج مهمتر شد. یوگیشس گرچه خود «حتی یک سطر هم چیزی ننوشت»، همچنان مانند «روح» در کالبد نشریات گروه بود). آخرین فرصت کوتاهی که یوگیشس برای عرض اندام بدست آورد هنگامی بود که «بدون اینکه کسی نام او را در حزب سوسیالیست آلمان شنیده باشد»، در جنگ جهانی اول تشکیلات مخفی مخالفی در ارتش آلمان ایجاد کرد. «بدون او، چیزی به‌اسم جمعیت اسپارتاکوس بوجود نمی‌آمد» که برخلاف هر گروه سازمان‌یافتهٔ چپ در آلمان، مدتی کوتاه به‌نوعی «گروه آرمانی همگنان» مبدل شد. (البته غرض این نیست که انقلاب آلمان به‌دست یوگیشس برپا شد. آن انقلاب هم مانند هر انقلاب دیگری، به‌دست هیچ‌کس برپا نشد. جمعیت اسپارتاکوس هم «دنباله‌رو رویدادها بود نه ایجادکنندهٔ آنها»، و این تصور رسمی که «قیام اسپارتاکوس» در ژانویهٔ ۱۹۱۸ معلول اقدامات رهبران آن ــ یعنی روزا لوکزامبورگ و لیب‌کنشت و یوگیشس ــ و ملهم از ایشان بود، اسطوره‌ای بیش نیست).

ما هرگز نخواهیم دانست که چه مقدار از اندیشه‌های سیاسی روزا لوکزامبورگ از یوگیشس گرفته شده بود. در زندگی زناشویی، هیچ‌گاه بآسانی نمی‌توان گفت که کدام فکر دقیقاً متعلق به‌زن یا شوهر است. اما اینکه یوگیشس در جایی شکست خورد که لنین به‌پیروزی رسید، مسلماً همانقدر معلول اوضاع و احوال بود ــ یعنی یهودی بودن و لهستانی بودن ــ که ناشی از شخصیت کوچکتر او. به‌هر تقدیر، روزا

---

۱. Sergei Nechayev (۱۸۴۷ــ۱۸۸۲). نهیلیست و تروریست روسی و از یاران باکونین که استفاده از هر وسیله‌ای را («زهر، چاقو، طناب، و...») در راه انقلاب جایز می‌دانست و می‌گفت تنها وظیفهٔ فرد انقلابی، ویرانگری و کشتار است. داستایفسکی در رمان شیطانزدگان، او را مدل شخصیت ورخوونسکی قرار داده است. (مترجم)

لوکزامبورگ کسی نبود که به‌دلیل چنین چیزی به‌او سرکوفت بزنند. افراد گروه همگنان اینگونه امور را مبنای داوری دربارهٔ یکدیگر قرار نمی‌دادند. ولی بعید نبود حتی خود یوگیشس با این سخن مرد یهودی دیگری، منتها روسی و جوانتر، یعنی یوجین لوینه، هم‌عقیده باشد که می‌گفت: «ما همه یک‌مشت مرده‌ایم که اینجا به‌مرخصی آمده‌ایم.» تفاوت یوگیشس با دیگران در همین روحیه و حال و هوای فکری بود. لنین و تروتسکی و روزا لوکزامبورگ بسیار بعید بود چنین افکاری به‌خاطر راه دهند. پس از مرگ روزا لوکزامبورگ، یوگیشس از ترک برلین امتناع کرد چون می‌گفت: «کسی باید بماند تا بر گور همهٔ ما چیزی بنویسد.» دو ماه بعد از قتل لیب کنشت و لوکزامبورگ، او را دستگیر کردند و با گلوله‌ای که در کلانتری از پشت سر به‌او زدند، به‌قتل رساندند. نام قاتل معلوم بود اما «هرگز هیچ اقدامی برای مجازات او به‌عمل نیامد.» همین شخص، کسی دیگری را نیز درست به‌همین شیوه کشت و «در دستگاه پلیس پروس همچنان به کار ادامه داد و ترفیع هم گرفت.» چنین بود رسم اخلاق در جمهوری وایمار.

وقتی کسی این داستانهای قدیمی را می‌خواند و به‌یاد می‌آورد، به‌طور دردناکی به‌فرق میان رفقای حزبی در آلمان و افراد گروه همگنان پی می‌برد. در جریان انقلاب ۱۹۰۵ روسیه، یکبار روزا لوکزامبورگ در ورشو بازداشت شد. دوستانش وجه‌الکفالهٔ لازم را (که احتمالاً از طرف حزب در آلمان داده شده بود) فراهم کردند. اما چیزی هم بر وجه‌الکفاله افزودند و آن «تهدید غیررسمی تلافی بود که اگر اتفاقی برای روزا بیفتد، با اقدام علیه مقامات برجستهٔ دولت، معامله به‌مثل خواهند کرد.» نه قبل و نه بعد از آغاز موج آدمکشیهای سیاسی و هنگامی که همه می‌دانستند کیفری برای مرتکبین اینگونه اعمال در میان نیست، هرگز فکر چنین «اقدامی» [که دوستان لهستانی روزا تهدید به‌آن کرده بودند] به‌خاطر رفقای آلمانی او خطور نکرد.

۴

وقتی به گذشته می‌نگریم، می‌بینیم آنچه ما را می‌آزارد و یقیناً برای خود روزا لوکزامبورگ دردناکتر بوده، بیش از «اشتباهات» منتسب به‌او، چند موردی است که او ناهمگام با دیگران نبوده و، بعکس، در موافقت با قدرتهای رسمی حزب

سوسیال دموکرات آلمان گام زده است. اشتباهات حقیقی او همینها بود و هیچ موردی در این میان وجود نداشت که سرانجام از نظر وی دور مانده و اسباب دریغ و پشیمانی او نشده باشد.

یکی از کم‌آزارترین این اشتباهات مربوط به‌مسألهٔ ملی بود. پیش از اینکه روزا لوکزامبورگ در ۱۸۹۸ از سویس به‌آلمان بیاید، در زوریخ با گذرانیدن «رسالهٔ درجهٔ یکی دربارهٔ توسعهٔ صنعتی لهستان» مدرک دکتری گرفته بود. این توصیف از پروفسور یولیوس ولف[1] است که در زندگینامهٔ خویش هنوز با محبت از «تواناترین شاگرد خود» [یعنی روزا] یاد می‌کند. رسالهٔ او به‌این «امتیاز» استثنایی نائل آمد که «آناً به‌وسیلهٔ یکی از ناشران خصوصی به‌چاپ رسید و منتشر شد» و هنوز مورد استفادهٔ پژوهندگان تاریخ لهستان است. تز روزا در این رساله این بود که رشد اقتصادی لهستان یکسره به‌بازار روسیه وابستگی داشت و هر کوششی «برای تشکیل دولتی بر پایهٔ ملیت یا زبان، مساوی با نفی هر توسعه و پیشرفتی در پنجاه سال گذشته می‌شد.» (بیمارگونگی مزمن لهستان در فاصلهٔ جنگهای جهانی اول و دوم کاملاً ثابت کرد که از نظر اقتصادی حق با او بوده است). از آن‌پس، روزا لوکزامبورگ متخصص لهستان در حزب سوسیالیست آلمان شد و همچنین تبلیغگر حزبی در میان جمعیت لهستانی‌تبار ایالات شرقی آلمان و به‌اکراه با کسانی دست اتحاد داد که می‌خواستند لهستانیها را آنچنان «آلمانی کنند» که دیگر اثری از آثارشان برجای نماند و، چنانکه دبیر حزب سوسیالیست آلمان به‌روزا گفت، «هرکس و هرچیز لهستانی، از جمله سوسیالیسم لهستان، را دودستی تقدیم شما کنند.» مسلم اینکه «سپیده‌دم صحه گذاری رسمی حزب» برای روزا صبح صادق نبود.»

موضوع بمراتب جدیتر، توافق فریبندهٔ روزا با مقامات حزبی در منازعهٔ تجدید نظرطلبی بود که او در آن نقشی اساسی ایفا کرد. این مناقشه که مسبب آن ادوارد برنشتاین[2] بود، در تاریخ از جهت ارائه شق اصلاح در برابر انقلاب معروف شده است. اما این شعار جنگی به‌دو دلیل گمراه کننده است: نخست اینکه چنین وانمود می‌شود که حزب سوسیالیست آلمان در اوایل قرن بیستم هنوز متعهد به‌انقلاب بود

1. Julius Wolf

۲. Eduard Bernstein (۱۹۳۲ـ۱۸۵۰). نویسنده و سیاستمدار سوسیال دموکرات آلمانی. (مترجم)

در صورتی که این مطلب صحیح نیست؛ دوم اینکه صحت عینی بسیاری از سخنان برنشتاین پنهان می‌ماند. حقیقت این است که ادعای او صحت داشت و انتقادهای وی از نظریات مارکس کاملاً «منطبق با واقع» بود. برنشتاین خاطرنشان می‌ساخت که «افزایش عظیم ثروت اجتماعی، توأم با کاهش عدهٔ سرمایه‌داران بزرگ نبوده»، بلکه با افزایش تعداد سرمایه‌داران از هر درجه و مرتبه‌ای همراه بوده است»، و واقعیت چنین نبوده است که «شمار ثروتمندان رو به کاستی بگذارد و فقر و بینوایی تنگدستان فزونی بگیرد»، و «پرولتاریای امروز گرچه تنگدست است ولی گدا و لاشیء محض نیست»، و شعار مارکس که می‌گفت «پرولتاریا فاقد میهن یا سرزمین پدری است» صحت ندارد. حق رأی عمومی به‌فرد پرولتر حقوق سیاسی داده و اتحادیه کارگری او را از جایگاهی در جامعه برخوردار کرده و امپریالیسم نوین منافعی مسلم در سیاست خارجی کشور برای وی به‌ارمغان آورده است. بدون شک، واکنش حزب در آلمان در برابر این حقایق ناگوار، عمدتاً از بی‌میلی آن به‌بازسنجی و بازپژوهی بنیادهای نظری اعتقادات خویش سرچشمه می‌گرفت. چیزی که این بی‌میلی را بمراتب شدیدتر می‌کرد این بود که حزب در ادامهٔ وضع موجود منافع مسلم داشت و تحلیل برنشتاین آن منافع را به‌خطر می‌انداخت. آنچه پای آن در میان بود موقعیت «دولت در دولت» حزب بود. حزب به‌صورت دیوانسالاری آنچنان متشکل و عظیمی درآمده بود که دیگر بخشی از جامعه نبود و منفعتش ایجاب می‌کرد که وضع به‌همان منوال که هست باقی بماند. تجدید نظرطلبی به‌سبک برنشتاین، اگر به‌مرحلهٔ عمل درمی‌آمد، حزب را دوباره به‌درون جامعه می‌برد و احساس می‌شد که خطر اینگونه «ادغام» [در جامعه] از نظر منافع حزب دست کمی از خطر انقلاب نخواهد داشت.

آقای نتل دربارهٔ «مطرود بودن» حزب سوسیالیست آلمان در جامعهٔ کشور و خودداری آن از مشارکت در حکومت، قائل به‌نظریه‌ای جالب است[1]. به‌عقیدهٔ او، اعضای حزب گمان می‌کردند که حزب می‌تواند «در درون خود شق برتری در مقابل نظام فاسد سرمایه‌داری ایجاد کند.» اما حقیقت این بود که حزب با حفظ

1. «The German Social Democratic Party, 1890–1914, as a Political Model», in *Past and Present*, April, 1965.

«مواضع دفاعی خویش در برابر جامعه در همهٔ جبهه‌ها»، فقط به‌ایجاد گونه‌ای احساس قلابی «با هم بودن» موفق شد که مورد تحقیر و تنفر شدید سوسیالیستهای فرانسه قرار گرفت. (این وضع دارای بعضی همانندیهای نزدیک با موضع ارتش در قضیهٔ دریفوس در فرانسه بود که روزا لوکزامبورگ آن‌را به‌شیوه‌ای درخشان تحلیل کرده است[1]. می‌نویسد: «ارتش به‌این جهت از مبادرت به‌هرگونه حرکتی اکراه داشت که می‌خواست مخالفت خود را با قدرت غیرنظامی جمهوری نشان دهد، بی‌آنکه در عین حال با متعهد شدن [به‌شکل دیگری از حکومت از طریق یک کودتای جدی] چیزی از صلابت و نیروی مخالفت خویش بکاهد.») اما به‌هرحال، روشن بود که هرچه عدهٔ اعضای حزب بالاتر برود، نشاط و تندروی آن در قالب تشکیلات منجمدتر خواهد شد تا جایی که سرانجام یکسره نابود شود. امکان داشت با پرهیز از اصطکاک با بقیهٔ جامعه، و با لذت بردن از احساس برتری اخلاقی و معنوی بدون هیچ‌گونه عواقب سوء، راحت و آسوده در این «دولت در دولت» زندگی کرد. حتی لازم نبود بهایی در ازای هیچ‌گونه بیگانگی جدی از جامعه پرداخت، زیرا خود این جامعهٔ مطرود [حزبی] در واقع تصویری در آیینه یا «بازتابی کوچک» از کل جامعهٔ آلمان بود. این بن‌بست نهضت سوسیالیستی آلمان را ممکن بود از دو نظرگاه متضاد تحلیل کرد: یا از دیدگاه تجدید نظرطلبی برنشتاین که آزاد شدن طبقهٔ کارگر در بطن جامعهٔ سرمایه‌داری را عملی انجام‌شده می‌دانست و می‌گفت صحبت دربارهٔ انقلابی که به‌هرحال هیچ‌کس به‌آن نمی‌اندیشد بس است، یا از دریچهٔ چشم کسانی که نه‌تنها با جامعهٔ بورژوا «بیگانه» شده بودند، بلکه می‌خواستند علاوه بر آن جهان را دگرگون کنند.

نظرگاه اخیر متعلق به‌انقلابگرانی بود، مانند پلخانف و پارووس[2] و روزا لوکزامبورگ، که از شرق آمده بودند و حمله به‌برنشتاین را رهبری می‌کردند، و کارل کائوتسکی، برجسته‌ترین نظریه‌پرداز حزب در آلمان، از ایشان پشتیبانی

1. «Die Soziale Krise in Frankreich», *Die Neue Zeit*, Vol. 1, 1901.

۲. Parvus (نام مستعار آلکساندر لازارویچ هلفاند (۱۹۲۴ـ۱۸۶۷)) انقلابگر روس و از یاران لنین که در مذاکره با دولت آلمان برای بازگشت پنهانی او به‌روسیه در ۱۹۱۷ نقش مهم داشت، ولی لنین او را به‌علت فساد و رسوایی طرد کرد. (مترجم)

می‌کرد، هرچند احتمالاً خود ته دل با برنشتاین موافقتر بود تا با این متحدان جدید خارجی. موفقیتی که بدست آمد به‌بهایی هنگفت تمام شد، چرا که «واقعیت را باز هم عقبتر زد و دورتر کرد و، در نتیجه، بیگانگی را شدت بخشید.» مسألهٔ واقعی نه مسأله‌ای نظری بود و نه اقتصادی. دعوا بر سر اعتقاد برنشتاین بود که با شرمندگی در یکی از حواشی کتاب پنهان نگاه داشته شده بود مبنی بر اینکه «افراد طبقهٔ متوسط، از جمله طبقهٔ متوسط آلمان، عموماً هنوز نه‌تنها از جهت اقتصادی، بلکه از حیث اخلاقی و معنوی نیز کمابیش سالمند.» (تأکید بر کلمات از من است). به‌این دلیل بود که پلخانف، برنشتاین را «بی‌فرهنگ» می‌خواند، و پاروس و روزا لوکزامبورگ نبرد را دارای آنچنان اهمیت قاطعی برای آیندهٔ حزب می‌دانستند. وجه مشترک برنشتاین و کاوتسکی، روی‌گردانی از انقلاب بود. کاوتسکی عقیده داشت که تشبث به«قانون آهنین ضرورت» بهترین بهانه برای اقدام نکردن است. مهمانان اهل شرق اروپا تنها کسانی بودند که نه‌تنها به‌انقلاب به‌عنوان ضرورتی نظری اعتقاد راسخ داشتند، بلکه می‌خواستند در این راه اقدامی هم بکنند چون جامعه را به‌صورتی که بود به‌دلایل اخلاقی و معنوی تحمل‌ناپذیر می‌دانستند. از سوی دیگر، وجه مشترک برنشتاین و روزا لوکزامبورگ صداقت بود (و «مهر پنهانی» برنشتاین را نسبت به‌روزا بر همین مبنا می‌توان توجیه کرد.) هردو آنچه را می‌دیدند تحلیل می‌کردند و نسبت به‌واقعیت وفادار بودند و به‌مارکس خرده می‌گرفتند. برنشتاین متوجه این امر بود و یکبار در پاسخ به‌حمله‌های روزا با زیرکی نوشت که او [یعنی روزا] نیز «سراسر پیش‌بینیهای مارکس را که معتقد بود انقلاب سوسیالیستی در نتیجهٔ پیدایش بحرانها بوجود خواهد آمد، مورد تردید قرار داده است.»

پایهٔ نخستین پیروزیهای روزا لوکزامبورگ در حزب سوسیالیست آلمان، نوعی سوءِ فهم مضاعف بود. در اوایل قرن بیستم، حزب سوسیالیست آلمان «مایهٔ ستایش و رشک سوسیالیستهای سراسر جهان بود.» آوگوست ببل، «پیر و مراد» حزب، از زمان تأسیس رایش آلمان به‌دست بیسمارک تا آغاز جنگ جهانی اول، «بر سیاستها و روح حزب سیطره داشت» و همواره اعلام می‌کرد که «من دشمن آشتی‌ناپذیر و بی‌امان جامعهٔ موجودم و همیشه نیز خواهم بود.» چه کسی

می‌توانست انکار کند که این همان روح گروه لهستانی همگنان است؟ آیا نمی‌شد با توجه به‌این روح مبارزه‌جویی غرورآمیز فرض کرد که حزب سوسیالیست کبیر آلمان همان SDKPiL است منتها بزرگتر؟ تقریباً ده سال طول کشید تا روزا لوکزامبورگ پس از بازگشت از صحنهٔ نخستین انقلاب روسیه سرانجام پی برد که راز این روح مبارزه‌جویی، عزم خودسرانه به‌درگیر نشدن در امور دنیا و اشتغال خاطر سرسختانه به‌رشد تشکیلات حزبی است. بر پایهٔ این تجربه، او از ۱۹۱۰ به‌بعد برنامهٔ «اصطکاک» دائم با جامعه را بوجود آورد و به‌این نتیجه رسید که بدون چنین برنامه‌ای، روح انقلابی محکوم به‌خشکیدن است. او قصد نداشت همهٔ عمر خود را در یک فرقه بگذراند، هرقدر هم آن فرقه بزرگ باشد. تعهد وی به‌انقلاب در مرتبهٔ نخست و قبل از هرچیز مسأله‌ای اخلاقی و معنوی بود، بدین معنا که او همواره با شور و حرارت درگیر زندگی اجتماعی و امور مدنی و مقدرات جهانی باقی ماند. دخالت او در صحنهٔ سیاسی اروپا خارج از دایرهٔ خاص منافع طبقهٔ کارگر و، بنابراین، بکلی بیرون از افق فکری همهٔ مارکسیستها، کاملاً در پافشاریهای مکرر وی بر لزوم «برنامه‌ای جمهوری‌طلبانه» برای احزاب سوسیالیست آلمان و روسیه نمایان است.

این یکی از نکات اصلی در اثر معروف او «بروشور یونیوس[1]» است که در زمان جنگ در زندان نوشته شد و بعدها به‌صورت برنامهٔ جمعیت اسپارتاکوس درآمد. لنین که نام نویسنده را نمی‌دانست، بلافاصله اظهار داشت که «اعلام برنامه برای جمهوری... عملاً [به‌معنای] اعلام انقلاب منتها با برنامهٔ انقلابی نادرست [است]». این گذشت و یک سال بعد در روسیه بدون هیچ «برنامه»ای انقلاب درگرفت و نخستین کاری که کرد الغاءِ رژیم سلطنت و تأسیس جمهوری بود و همین اتفاق در آلمان و اتریش نیز افتاد. بدیهی است این قضیه هرگز مانع از آن نشده است که رفقای حزبی در روسیه و لهستان و آلمان همچنان مخالفت خشن و سرسختانهٔ خویش را با روزا لوکزامبورگ حفظ کنند. چیزی که در واقع او را به‌طور قاطع از دیگران جدا می‌کرد بیش از آنکه مسألهٔ ملی باشد مسألهٔ جمهوری بود. در این زمینه

---

1. *Juniusbroschüre*

او مطلقاً تنها بود، چنانکه در پافشاری بر ضرورت مطلق آزادی اجتماعی و همگانی علاوه بر آزادی فردی در کلیهٔ اوضاع و احوال نیز به‌همین‌گونه تنها بود.

دومین سوءِ فهم، با مناقشه بر سر تجدید نظرطلبی رابطهٔ مستقیم داشت. روزا لوکزامبورگ به‌اشتباه گمان می‌کرد که بی‌میلی کاوتسکی به‌پذیرفتن تحلیلهای برنشتاین به‌معنای تعهد اصیل و حقیقی به‌انقلاب است. اما پس از نخستین انقلاب روسیه در ۱۹۰۵ که روزا بشتاب و با مدارک [هویت] جعلی به‌خاطر آن راهی ورشو شد، دیگر امکان این خودفریبی برای وی وجود نداشت. می‌گفت این چند ماه نه‌تنها به‌منزلهٔ تجربه‌ای حساس و تعیین‌کننده، بلکه «خوشترین [ماههای] زندگی من» بوده است. پس از بازگشت، روزا کوشید دربارهٔ آن رویدادها با دوستانش در حزب سوسیالیست آلمان گفت‌وگو کند، اما بزودی دریافت که «واژهٔ انقلاب به‌محض برخورد با یک وضع انقلابی واقعی به‌تعدادی هجاهای بی‌معنا تجزیه می‌شود.» اعتقاد راسخ سوسیالیستهای آلمانی این بود که اینگونه چیزها فقط در سرزمینهای وحشی دوردست روی می‌دهد. این نخستین ضربه‌ای بود که به‌روزا وارد آمد و تأثیر آن هرگز مرتفع نشد. ضربهٔ دوم در ۱۹۱۴ وارد شد و او را به‌مرز خودکشی سوق داد.

نخستین تماس او با یک انقلاب واقعی طبعاً به‌وی چیزهایی آموخت بیشتر و بهتر از سرخوردگی و دلسردی محض و هنر تحقیر و ناباوری. بینش ژرف روزا لوکزامبورگ نسبت به‌ماهیت اقدام سیاسی که آقای نتل بحق آن‌را بزرگترین خدمت وی به‌علم سیاست معرفی می‌کند، محصول همین تماس و تجربه بود. اساسی‌ترین نکته‌ای که او از مشاهدهٔ شوراهای انقلابی کارگران (یا «سویتها») آموخت این بود که «تشکیلات صحیح، مقدم بر اقدام [انقلابی] پدید نمی‌آید بلکه محصول آن است» و «سازماندهی اقدام انقلابی را ممکن است و حتی باید در خود انقلاب یاد گرفت، همان‌طور که جز در آب نمی‌توان شنا کردن آموخت»، و نیز اینکه انقلاب به‌دست هیچ‌کس «برپا نمی‌شود» بلکه «خودانگیخته» درمی‌گیرد و «فشار برای اقدام» همیشه «از پایین» وارد می‌شود. انقلاب «تا هنگامی سترگ و نیرومند است که سوسیال دموکراتها [یعنی در آن زمان هنوز افراد تنها حزب انقلابی] آن‌را متلاشی نکرده باشند.»

با اینهمه، این پیش‌درآمد، یعنی انقلاب ۱۹۰۵، دو جنبه داشت که یکسره از نظر روزا لوکزامبورگ پنهان ماند. واقعیت شگفت‌انگیزی که به‌هرحال می‌بایست در نظر گرفت این بود که انقلاب نه‌تنها در کشوری صنعتی‌نشده و واپس‌مانده، بلکه در سرزمینی بدون هیچ‌گونه نهضت سوسیالیستی برخوردار از حمایت تودهٔ مردم درگرفته است. واقعیت انکارناپذیر دوم این بود که انقلاب ۱۹۰۵ پیامد شکست روسیه در جنگ روس و ژاپن بوده است. این دو واقعیت را لنین هرگز از یاد نبرد و دو نتیجه از آنها گرفت. نخست اینکه به‌تشکیلات بزرگ نیاز نیست: به‌محض اینکه بساط اقتدار و مرجعیت رژیم سابق برچیده شود، برای بدست گرفتن قدرت، گروهی کوچک و متشکل و درهم‌بافته با رهبری که بداند چه می‌خواهد، کافی است. تشکیلات انقلابی بزرگ غیر از دردسر حاصلی ندارد. دوم اینکه چون انقلابها به‌دست کسی «برپا نمی‌شوند» و در نتیجهٔ شرایط و رویدادهای بیرون از اختیار همه‌کس بوجود می‌آیند، بنابراین باید از جنگ استقبال کرد. (لنین کتاب معروف کلاوزویتس دربارهٔ جنگ، چاپ ۱۸۳۲، را در جنگ جهانی اول خواند[1]. خلاصه‌هایی که از آن کتاب برداشته بود و حاشیه‌هایی که بر آن نگاشته بود، در دههٔ ۱۹۵۰ در برلین شرقی به‌چاپ رسید. ورنر هالبرگ می‌نویسد[2] که لنین تحت تأثیر آن کتاب به‌این فکر افتاد که جنگ و سقوط نظام دولتهای تک‌ملیتی اروپا ممکن است جای فروپاشی اقتصاد سرمایه‌داری را بگیرد که مارکس پیش‌بینی کرده بود.) سرچشمهٔ اختلاف نظر روزا لوکزامبورگ با لنین در جنگ جهانی اول و نخستین انتقادهایی که بر تاکتیکهای او در انقلاب ۱۹۱۷ روسیه وارد کرد، همین نکتهٔ دوم بود. روزا هرگز، از آغاز تا انجام، جنگ را (صرف‌نظر از پیامد نهایی آن) چیزی جز وحشتناکترین بلاها تلقی نمی‌کرد و همیشه معتقد بود که به‌هرحال بهایی که باید در ازای آن برحسب جان آدمیان، بویژه جان افراد پرولتاریا، پرداخت، کمرشکن است. از این گذشته، برخلاف سرشت او بود که ببیند انقلاب از منافع حاصله از جنگ و قتل عام بهره‌برداری می‌کند، در صورتی که این چیزی نبود که به‌هیچ‌وجه از

---

1. Karl von Klausewitz, *Vom Kriege* (1832).
2. Werner Hahlberg, «Lenin und Klausewitz», *Archiv für Kulturgeschichte*, Vol. 36, Berlin, 1954.

نظر لنین مانعی داشته باشد. در مورد مسألهٔ تشکیلات، روزا لوکزامبورگ به‌پیروزیی که عامهٔ مردم در آن سهمی نداشته باشند معتقد نبود. به‌هیچ‌وجه اعتقاد نداشت که به‌هر قیمت که شده باید قدرت را در دست گرفت، و در این راه تا حدی پیش می‌رفت که «از یک انقلاب منحرف و کژراه بمراتب بیش از یک انقلاب ناموفق می‌ترسید». «اختلاف عمده او» با بلشویکها در حقیقت در همین بود.

و آیا رویدادها ثابت نکرده‌اند که حق با او بوده است؟ آیا تاریخ اتحاد شوروی خود به‌منزلهٔ یک‌سلسله دلایل طولانی در اثبات خطرهای وحشتناک انقلابهای «منحرف و کژراه» نبوده است؟ آیا «سقوط اخلاقی و معنویی» که او پیش‌بینی می‌کرد (البته بدون پیش‌بینی جنایتهای جانشین لنین) بیش از «هر شکست سیاسی... در مبارزه صادقانه‌ای که ممکن بود به‌رغم موقعیت تاریخی بر ضد نیروهای برتر صورت گیرد» به‌اصول و آرمان انقلاب لطمه نزده است؟ آیا راست نیست که لنین در وسایلی که بکار برد «بکلی اشتباه کرد» و تنها راه رستگاری، «مکتب حیات اجتماعی و همگانی و نامحدودترین و وسیعترین دموکراسی و فرصت ابراز افکار عمومی» بود؟ آیا حقیقت ندارد که ارعاب و وحشت‌افکنی منجر به‌سقوط اخلاقی همه‌کس و نابودی همه‌چیز می‌شود؟

روزا لوکزامبورگ عمرش وفا نکرد که ببیند چقدر حق با او بوده است و تماشا کند که احزاب کمونیست که فرزندان بلافصل انقلاب روسیه بودند با چه شتاب وحشت‌انگیزی به‌ورطهٔ چه تباهی اخلاقی و معنوی هولناکی سقوط می‌کنند. البته باید افزود که عمر لنین هم وفا نکرد. او با وجود همهٔ اشتباهاتش، از هرکسی که بعد از او آمد وجوه اشتراک بیشتری با آن گروه همگنان اصلی داشت. این امر هنگامی آشکار شد که پاول لوی[1]، جانشین لئو یوگیشس در رهبری جمعیت اسپارتاکوس، سه سال پس از مرگ روزا لوکزامبورگ دست به‌چاپ سخنانی از او زد که هم‌اکنون نقل کردیم و در ۱۹۱۸ به‌گفتهٔ خودش «فقط برای شما»، یعنی بدون قصد انتشار، نوشته شده بود[2]. انتشار این سخنان باعث «شرمندگی شدید» احزاب سوسیالیست

1. Paul Levi

۲. از بازیهای روزگار اینکه این جزوه امروز تنها نوشتهٔ روزا است که خوانده می‌شود و از آن نقل مطلب می‌کنند. (یادداشت نویسنده)

روسیه و آلمان شد به‌نحوی که لنین اگر در پاسخگویی به‌آن تندی به‌خرج داده و از راه اعتدال خارج شده بود، باز هم نمی‌شد او را ملامت کرد. اما، به‌عوض، او نوشت: «ما با نقل یک قصهٔ روسی قشنگ قدیمی پاسخ می‌دهیم که می‌گوید: درست است که عقاب گاهی می‌تواند پایینتر از مرغ خانگی پرواز کند، اما مرغ خانگی هرگز نمی‌تواند مانند عقاب اوج بگیرد. روزا لوکزامبورگ... با وجود [اشتباهاتش]... همیشه عقاب بود و هنوز هم هست.» لنین سپس خواستار انتشار «زندگینامه و مجموعهٔ کامل آثار او» بدون سانسور و حذف «اشتباهاتش» شده بود و رفقای حزبی در آلمان را از بابت غفلت «باورنکردنی» ایشان در ادای این وظیفه سرزنش کرده بود. این در سال ۱۹۲۲ بود. سه سال بعد، جانشینان او تصمیم به«بلشویکی کردن» حزب کمونیست آلمان گرفتند و دستور دادند «میراث روزا لوکزامبورگ به‌طور مشخص مورد حمله قرار بگیرد». یکی از اعضای جوان حزب، زنی به‌نام روت فیشر[1]، که تازه از وین آمده بود، این وظیفه را با خوشوقتی و شادمانی پذیرفت و به‌رفقای حزبی آلمانی خود اعلام کرد که تأثیر روزا لوکزامبورگ «به‌هیچ‌وجه کمتر از باسیل سیفیلیس نبوده است.»

سر گنداب روباز شده بود و چیزی از آن بیرون آمده بود که روزا بعید نبود آن‌را «جانوری از نوع جدید» نام بدهد. دیگر برای نابود کردن چندنفری که آخرین بازمانده‌های «گروه همگنان» بودند و دفن کردن واپسین بقایای روح حاکم بر آنان، نیازی به«عمّال بورژوازی» و «خائنان به‌سوسیالیسم» نبود. بدیهی است «مجموعهٔ کامل آثار» روزا لوکزامبورگ هرگز منتشر نشد. پس از دومین جنگ جهانی، یک چاپ دوجلدی از گزیدهٔ آثار او مزین به«حاشیه‌های دقیق برای تأکید بر اشتباهاتش» در برلین شرقی انتشار یافت و در پی آن، «تحلیلی کامل از اشتباهات لوکزامبورژیسم» به‌قلم فرد اولسنر[2] بیرون آمد که چون «زیادی قیافهٔ 'استالینیستی' پیدا کرد، بزودی فراموش شد. اما بتحقیق و بدون هیچ‌گونه شبهه، این آن‌چیزی نبود که لنین مطالبه کرده بود و امکان نداشت، چنانکه او امیدوار بود، به‌درد «تربیت نسلهای پیاپی کمونیستها» بخورد.

1. Ruth Fischer

2. Fred Oelssner

پس از مرگ استالین، اوضاع رو به‌تغییر گذاشت، اما نه در آلمان شرقی که چنانکه خصلت آن بود، تجدید نظر در تاریخنگاری به‌سبک استالینیستی، به‌صورت «پرستش شخصیت بیل» درآمد. (تنها کسی که به‌این مزخرفات جدید اعتراض کرد، باز بیچاره هرمان دونکر[1] بود، یعنی آخرین فرد برجسته از آن گروه که هنوز می‌گفت «زیباترین دورهٔ زندگی من، وقتی بود که جوان بودم و با روزا لوکزامبورگ و کارل لیب کنشت و فرانتس مرینگ آشنایی داشتم و کار می‌کردم.») لهستانیها گرچه چاپ دوجلدی خودشان در ۱۹۵۹ «از بعضی جهات با [چاپ] آلمانیها تداخل می‌کرد»، مع‌هذا «نام نیک [روزا] را از تابوتی که [از هنگام مرگ لنین] در آن به‌امانت گذاشته شده بود کمابیش بدون تغییر بیرون آوردند». از ۱۹۵۶ به‌بعد، «سیلی از مطالب منتشرشده در لهستان» دربارهٔ این موضوع به‌بازار آمده است. شاید بشود باور کرد که هنوز این امید یکسره از دست نرفته است که، با وجود تأخیر، مردم بفهمند که روزا لوکزامبورگ که بود و چه کرد، و هنوز بتوان امیدوار بود که روزی سرانجام او جایگاه شایستهٔ خویش را در تعلیم و تربیت دانشمندان علم سیاست در کشورهای غربی پیدا کند. آقای نتل درست می‌گوید که، «جای اندیشه‌های او در هرجایی است که تاریخ اندیشه‌های سیاسی با جدیت آموزش داده شود.»

1. Hermann Duncker

فهرست راهنما

هماهنگ با ابعاد سه‌گانهٔ سیاست- اندیشه و عمل و شخصیت- مقالات این مجموعه را نیز به اعتباری می‌توان به سه گروه بخش کرد. نخست، نوشته‌هایی که در آنها بعضی از نظریه‌های مهم سیاسی شرح یا نقد شده‌است (کانت، فوکو، جان استوارت میل، پوپر، هایک، مارکس، و دیگران، یا مقالاتی که به تعریف و ترسیم پاره‌ای از مفاهیم عمدهٔ سیاسی اختصاص یافته‌اند (ملت، ناسیونالیسم، دموکراسی، انقلاب، بیگانگی، تساهل و جز اینها، و در دو مورد به پیروی از اصل اعتنا به آرای رهبران مهم سیاسی، نظریهٔ فاشیسم به قلم بنیادگذار آن، موسولینی، و اصول محافظه‌کاری یا ارتجاع نوشتهٔ مترنیخ وزیر خارجهٔ معروف اتریش). دوم، آنچه مصروف بحث و بازنمود برخی از معضلات جهان امروز است (رابطهٔ دین وسیاست، جنسیت و سیاست، خشونت در جامعه، مهاجرت، آینده، جنگ و غیر آن)، و سوم، تصویرهایی از بعضی متفکران سیاسی قرن کنونی. در کتاب حاضر کوشش شده است تصویری از خرد سیاسی در قالب ارائهٔ نظریات گوناگون و گاه متضاد با هم عرضه شود. از همین روی خواننده در این کتاب، هم از کیفیت و مسائل دموکراسی لیبرال آگاه خواهد شد، هم مارکسیسم، هم خواهد دید پوپر و هایک و میل چه می‌گویند، هم هایدگر و مترنیخ و موسولینی.

درسیاست نیز خرد مانند هر چیزی در تقابل با عکس خود بهتر شناخته می‌شود.

فلسفه و فرهنگ

۱۶۰۰۰ تومان

ISBN 978-964-5625-25-0

